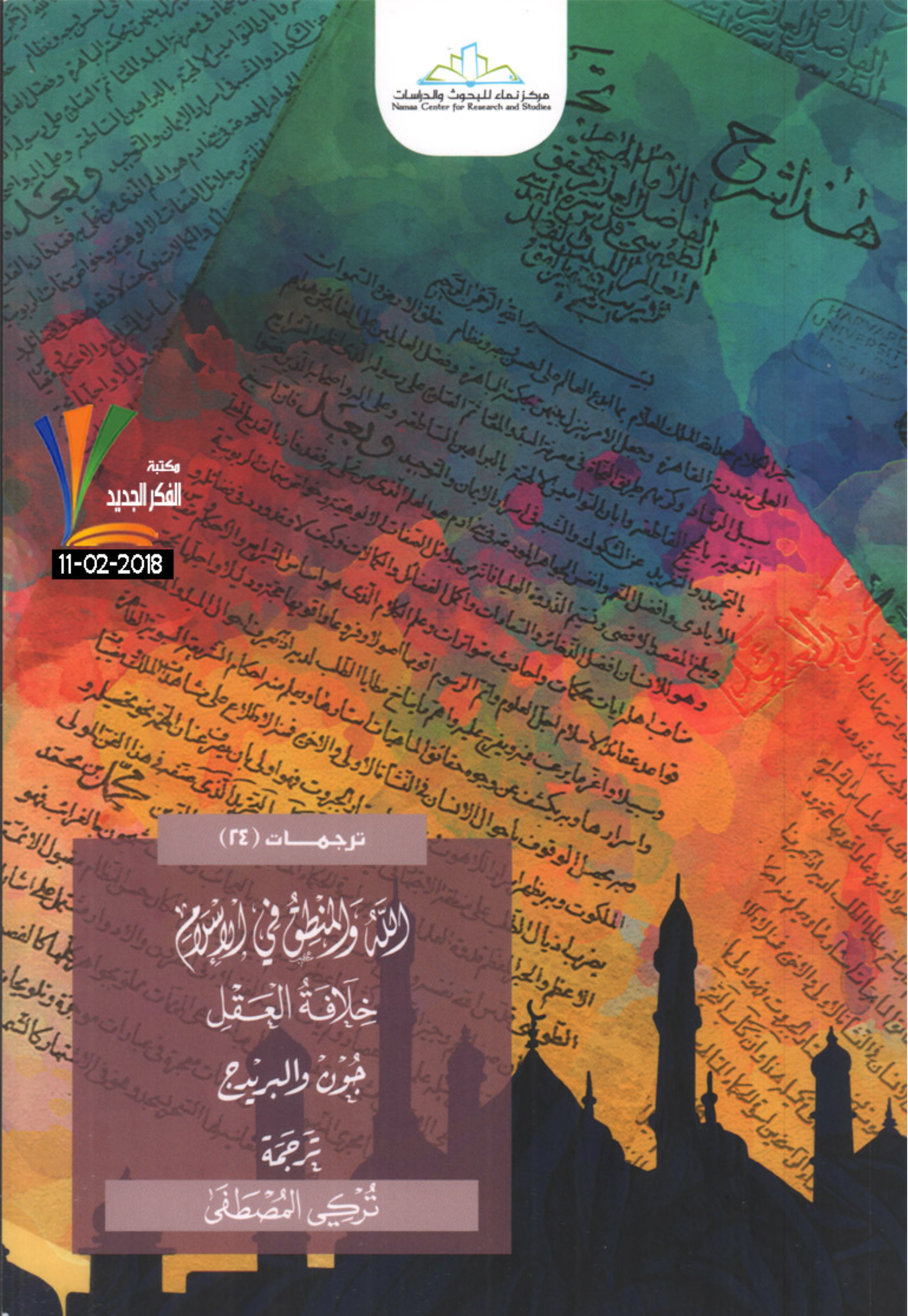

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
مكتبة
الفكر الجديد
11-02-2018
ترجمات (٢٤)
اللهُ وَالمنطِقُ في الإسْلامِ
خِلافةُ العقلِ
جُون والبريدج
ترجمة
تُركي المُصطفى

مركز نماء للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء لها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

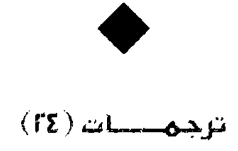
الله والمنطق في الإسلام

خلافة العقل






مكتبة
الفكر الجديد



ترجمات (٢٤)

الله والمنطق في الإسلام

خلافة العقل

جون والبريدج

ترجمة

تركي المصطفى





الله والمنطق في الإسلام
(خلافة العقل)
المؤلف: جون والبريدج / ترجمة: تركي المصطفى

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨م

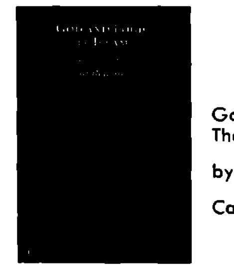
«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».



بيروت - لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
المصطفى/ تركي
الله والمنطق في الإسلام (خلافة العقل)، جون والبريدج (مؤلف)، تركي المصطفى (مترجم)
٣٠٤ ص، (ترجمات؛ ٢٤)
١٧×٢٤ سم
بيليوغرافيا ص ٢٦٣ - ٣٠٠
١. الفكر الإسلامي. ٢. الإسلام والعقل. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-431-647-4



هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية والقانونية لكتاب:

God and Logic in Islam:
The Caliphate of Reason

by John Walbridge

Cambridge University Press September 2013 ,19

المحتويات



الموضوع	الصفحة



الموضوع	الصفحة



الموضوع	الصفحة



يستجلي هذا الكتاب الدورَ المركزي للعقل في الحياة الفكرية الإسلامية. إذ يذهب جون والبريدج، بصرف النظر عن التوصيف الذائع للإسلام علىٰ أنه نظام من الاعتقاد مؤسَّس علىٰ الوحي فحسب، إلىٰ أن المناهج العقلية، لا المذهب الأصولي، هي التي تميِّز الشريعة، والفلسفة، وعلم الكلام، والتعليم منذ الحقبة الوسيطة. ويبرهن بحثه أن هذا التراث العقلي الإسلامي الوسيط، عارضَه كل من الحداثيين والأصوليين علىٰ السواء، فتكشفت هذه المعارضة بصورة عامة عن انهيار الحياة العقلية الإسلامية التقليدية، والاستعاضة عنها بأنماط من التفكير بالغة الضحالة. ولكن مع هذا، بقيت مصادر هذا التيار العلمي جزءًا لا يتجزأ من التراث الفكري الإسلامي، وستظهَر مُقوِّمًا من مقومات بعثه وإحيائه. ويذهب كذلك إلىٰ أن مستقبل الإسلام سيتسم بالعودة إلىٰ المذهب العقلي.

جون والبريدْج أستاذ لغات الشرق الأدنىٰ وثقافاته في جامعة إنديانا. ألَّف تسعة كتب عن الإسلام والثقافة العربية، أربعة منها في الفلسفة الإسلامية، من هذه الأربعة هذان الكتابان: (حكمة الشرق الصوفي: السهروردي والاستشراق الأفلاطوني (Wisdom of Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism)، و(السهروردي، فلسفة الإشراق Suhrawardi, the philosophy of Illumination (٢٠٠١)، بالاشتراك مع حسين زِياي Hossein Ziai (١٩٩٩).




مكتبة
الفكر الجديد

إلى فرانسيس، مع المحبة

وإلى ذكرى ألين رايت




مكتبة
الفكر الجديد

«أول ما خلق الله العقل»

حديث




مكتبة
الفكر الجديد

استهلالٌ وعرفان

كتبت هذا الكتاب واضعًا في اعتباري ثلاثة قرَّاء: القارئ الغربي المثقف، الذي قد لا تعدو معرفته بالإسلام كونها انطباعاتٍ شكلها التلفزيون والصحف؛ والقارئ المسلم الذي تزعجه المحن النازلة بأمته في العالم المعاصر؛ والباحث في الدراسات الإسلامية. ومما يؤسف له أن احتياجاتهم مختلفة اختلافًا بيِّنًا، والذي أرجوه أن يبصر كل فريق منهم احتياجات الفريق الآخر بعين التقبُّل والسماحة.

علىٰ أني حاولت أن أكتبه علىٰ نحوٍ يفهمه المثقف الغربي، الذي ليس له معرفة عميقة أو متخصصة بالإسلام. ولذلك فإني نحيت افتراض وجود معرفة وافرة بالإسلام، وبالاستعمال المستفيض للكلمات والأسماء العربية بصورة خاصة. فجريت غالبًا علىٰ تعريف المصطلحات الإسلامية الفنية، وعلىٰ التعريف بالأسماء عندما ترد لأول مرة. وقد قدمت كذلك تعاريف وترجمات مختصرة في الفهرس[١]. علىٰ أن ثمة مواضعَ كان لا بدَّ فيها من مناقشة القضايا الفنية؛ ولذا فإني أسأل القارئ غير المتخصص الصبر عليها. أما بالنسبة إلىٰ قرَّائي من المسلمين، فإن هذا إنما هو كتاب كلامي علىٰ نحو جوهري، أتذرع به إلىٰ إعادة فحص ثراء التراث العقلاني الإسلامي علىٰ هدىً من احتياجات المجتمع المسلم المعاصر. أما بالنسبة إلىٰ قارئي الباحث، فإن هذا الكتاب إنما هو تذكرة له بما آمُل أن يكون قد تحقق علمه لديه، وهو الأهمية المركزية للمذهب العقلي في المركَّب الفكري الإسلامي، ولا سيما المذهب العقلي الإسكولائي.

يصور هذا الكتاب أفكارًا تطورت علىٰ مدىٰ مسيرتي العلمية، ترجع إلىٰ بحثي الجامعي الأول في الدراسات الإسلامية. وقد أخذ شكله المحدد هذا بوصفه حصيلة

---

(١) لقد رأينا حذفها من هذه الترجمة لاستغناء القارئ العربي عنها، ولأنها إنما وضعت للقارئ الغربي غير المتخصص بالدراسات الإسلامية. المترجم.



عملٍ اضطلعت به في باكستان أولًا حول دور المنطق في التعليم الإسلامي، ثم في تركيا ثانيًا حول صلة العلم والطب الإسلاميين بالفلسفة. وقد أنفقَتْ علىٰ هذين المشروعين منظمات عدة، منها برنامج فولبرايت Fulbright Program، الذي أتاح لي أن أقضي سنة في كل من باكستان وتركيا، والمعهد الأمريكي للدراسات الباكستانية the American Institution of Pakistan Studies، والمعهد البحثي الأمريكي في تركيا the American Research، والجمعية الفلسفية الأمريكية the American Philosophical Society، ومؤسسة جوجنهايم the Guggenheim Foundation، وجامعة إنديانا Indiana University. طبعت بعض الفقرات لأول مرة في مجلة «الدراسات الإسلامية Islamic studies»، وإني لأعبر عن شكري ممتنًا لهذه المؤسسات، لسماحها بأن أعيد طباعة مادة مأخوذة من هاتين المقالتين، ولدعمها لي كذلك في اشتغالي علىٰ دور المنطق في الدراسات الإسلامية، وبصورة خاصة تشجيع الدكتور ظفر إسحاق أنصاري Zafar Ishaq Ansari. إن أجزاءً مهمة من الكتاب قدمت لأول مرة علىٰ صورة محاضرات في جامعة البنجاب Punjab University في لاهور، ومركز البحوث الإسلامية Islam Arastirmarlar Merlizi في إسكودار Uskudar، في تركيا. وقد منحني هذا المركز الأخير كذلك زمالة بحثية أتاحت لي الوصول إلىٰ مكتبتهم العلمية الممتازة، ومكتبًا للعمل، وعونًا بحثيًا، ليس أقله وجبات الغداء المؤنسة والمحفزة فكريًا واللذيذة. وأود أن أشكر بخاصة مُضيفيَّ الرئيسَين الدكتور نور تِناس Nuri tinaz وآدين تُوبَل أوغلو Ayden Topologlu. كما أود أن أشكر العاملين في مكتبة جامعة البنجاب، ومكتبة Ganj&Bakhsh Library في إسلام آباد، والمكتبة السليمانية الرائعة، ومكتبة (ISAM) ومكتبات جامعة إنديانا.

وعلىٰ الرغم من أني ناقشت هذه الأفكار مع أناس شتىٰ علىٰ مرِّ السنين، فإني أود أن أشكر علىٰ وجه الخصوص: صديقي إدوارد غرانت Edward Grant الأستاذ الفخري المتميِّز لـ «تاريخ العلم وفلسفته»، الذي دفعني بغير قصد إلىٰ البدء بتأمل الصلة بين العقل والعلم في الحضارة الإسلامية، وقد كانت كتبه في الكلام علىٰ دور العقل والعلم في أوروبا الوسيطة نموذجًا اتبعته في إسهامي المتواضع بلا ريب.



أنا مدين، كما هو الحال دائمًا، لعائلتي وذلك لدعمها وصبرها: وَلديَّ جون وناثانيل، اللذين احتملا بحثي العلمي، ورحلاتي الطويلة خارج البلاد؛ وزوجتي الراحلة لندا سْتريكْلاند والبريدج، التي رافقتني وأعانتني في أغلب حياتي العلمية. ثم إني أخيرًا لمدين بشكر خاص لزوجتي فرانسيس تريكس، التي دخلت حياتي وأنارتها في نهاية مرحلة عصيبة جدًا، وكانت تترجم لي في المكتبات التركية، وحضرت محاضراتي كلها التي كانت الصورة قبل الأخيرة لهذا الكتاب، وقد شجعتني في كل ذلك الذي أنجزته في هذه السنوات السبع الأخيرة.




مكتبة
الفكر الجديد

مقدمة الترجمة

يبقىٰ تأويل التراث وإجراؤه علىٰ وفق ما يقتضيه العصر هما مَعقِدَ الجدل ومحل النزاع الذي تجتمع عليه الاتجاهات الحديثة المعنية به، يستوي في ذلك النصوص المؤسِّسة، والتراث الفكري المتشكل من حولها. والموقف من هذين الأمرين هو المحدد الطبيعي للمسارات التي تسلكها هذه الاتجاهات في الوقت الراهن وفي المستقبل، ولمواقفها من المشكلات الكثيرة التي يحسها جملة المسلمين، الذكي منهم والبليد علىٰ السواء، ولا سيما تلك المشكلات الاجتماعية والسياسية. وكما أننا علىٰ يقين من أن التباين بين هذه الاتجاهات لا يزال يزداد باستمرار بفعل الظروف الجديدة، فنحن علىٰ يقين كذلك من أن المزاج الإسلامي العام لم يعد يتقبل هذا التباين علىٰ النحو الذي كانت عليه الحال في الماضي، وهنا مشكلة المشكلات. يحدثنا التاريخ الثقافي العام والإسلامي عن تلك الحال التي كانت في الماضي، والتي نجد مظاهرها في بنية التراث الثقافي الإسلامي ذاتها، فما الذي حوَّلها عما كانت عليه، وكيف آلت إلىٰ هذا المآل، الذي يأخذ علىٰ المسلمين حياتهم، فيشغلهم بالظواهر عن الجواهر، وبالجزئيات عن الكليات؟

ثمة أجوبة كثيرة مقترحة لهذا السؤال تصل إلىٰ حد التناقض أحيانًا، لعل أهمها وأكثرها جدارة، فيما أرىٰ، غياب تراث العصر الوسيط ولا سيما العقلاني منه؛ إما برفضه رفضًا كليًا، وإما بقلة العناية به وفقد الحماسة له علىٰ أقل تقدير. بغياب هذا النمط الوسيط غابت التقاليد المستقرة المتصلة بالتباين والاختلاف في الحياة الثقافية للعصر الحديث. وإنك واجد -أيها القارئ- من يرىٰ وجوب إسقاطه والعودة إلىٰ العصر الأول للإسلام، وهذا من أمثلة التناقض التام الذي ذكرته لك بين الأجوبة المقترحة.

أكتفي بهذه الإشارة العجلىٰ، وأترك تفصيلها لهذا الكتاب الذي أقدمه للقارئ العربي، وهو: «الله والمنطق في الإسلام - خلافة العقل» لجون والبريدج John Walbrige،



أستاذ لغات الشرق الأدنىٰ وثقافاته في جامعة إنديانا، وهو ذو عناية خاصة بالفلسفة الإسلامية وبالتاريخ الفكري والمذهبي في الإسلام. علىٰ أنه ينبغي، قبل كل شيء، أن نتساءل أيضًا، ونفترض أن القارئ الحصيف سيتساءل كذلك، ما المنطق الذي سيحدثنا عنه الكاتب وقد ضمَّنه عنوانَ كتابه هذا الذي بين أيدينا؟

معلوم أن المنطق يعرَّف في الموسوعات أو المعاجم الفلسفية، من حيث هو فن، علىٰ أنه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر»[1]، فهو علم يبحث إذن في قوانين التفكير التي ترمي إلىٰ تمييز الصواب من الخطأ في الأحكام والبراهين. ويكون ذلك إما بالنظر في التصورات والقضايا والأقيسة المتخذة في هذه الأحكام والبراهين من حيث صورتها، بصرف النظر عن مضمونها ومادتها، فيسمىٰ المنطق حينئذٍ بالمنطق الصوري، وهو قسمه الأول، ويراد به منطق أرسطو عادة؛ وإما بالنظر في مادة هذه الأحكام والبراهين بالبحث في الطرائق الموصلة إلىٰ الصواب أو الموصلة إلىٰ الخطأ، فلا يقتصر علىٰ الصورة التي تتألف منها البراهين بل يُعنىٰ بالمادة الداخلة فيها، فيسمىٰ المنطق حينئذٍ بالمنطق المادي أو العام، وهو قسمه الثاني، ومثاله الملاحظة والفرْض والتجربة والاستقراء وغيرها من طرائق البحث. وقد تستبدل بالألفاظ والعبارات، التي تتخذ لتأدية المعاني والأحكام في المنطق الصوري، الرموزُ والإشاراتُ تجنبًا لغموضها والتباسها، فيسمىٰ هذا المنطق حينئذٍ بالمنطق الرمزي، وهو المنطق الصوري ذاته، غير أن الذي اختلف هو طريقة الأداء[2].

هذا هو المفهوم العام للمنطق من حيث هو فن. والكاتب عندما يتناوله في الإسلام فإنه يتناول، أولًا، هذا النمط الأرسطي القديم منه، كيف استقبله المسلمون، وفي أي منزلة أحَلُّوه، وما أضافوا إليه وما نقصوا منه. ثم لا يقتصر عليه، بل يتجاوزه إلىٰ تجلية العناصر أو الأنماط المنطقية الأخرىٰ في المعارف الإسلامية المرشَّحة لأن

---

(١) الشريف الجرجاني، التعريفات، نسخة مصورة عن نشرة غوستاف فلوجل، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥، مادة «المنطق»: ص ٢٥١.

(٢) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، مادة «المنطق»: ٢: ص ٤٢٨-٤٣٠. ومجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفسلفي، القاهرة، هيئة المطابع الأميرية، ١٩٨٣: مادة «منطق»: ص ١٩٤.



تكون مدارًا لهذه التجلية، وهي النحو والبلاغة العربيان وأصول الفقه وعلم الكلام.

ثم إنه قد يوسع هذا المفهوم المنطقي ليشتمل علىٰ ذلك السلطان الذي قد يضفيه المسلمون علىٰ العقل من حيث كونه مصدرًا للحقيقة بصورة عامة، فيكون المنطق لديه، بهذا المعنىٰ الأخير، مطلقَ الممارسة العقلية المنظَّمة. ويشهد لذلك ما يفصح عنه العنوان الفرعي لكتابه، وهو: «خلافة العقل»، وما ذكره هو نفسه من أن قصده يتجه إلىٰ دراسة التراث العقلي المدرسي=الإسكولائي لدىٰ المسلمين. ومن هذه الناحية تراه يبحث جملة المفاهيم المتباينة المتصلة بالعقل، وصلتها بتراث الإسلام، وصلة تراث الإسلام بها، وموقف العقل من الدين، وموقف الدين من العقل، والمحاولات المبكرة للتوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، إلىٰ غير ذلك من الأبحاث الفلسفية غير المنطقية.

وإذا رأيناه يصف المنطق أحيانًا بأنه «إسلامي»، فإنه لا يقصد بذلك سوىٰ جهود المناطقة المسلمين فيه، من حيث الترجمات المنقولة، والتآليف والشروح والحواشي والمختصرات المصنَّفة، وزد عليها الإضافات الخالصة التي اختصوا بها، أو مطلق الممارسة العقلية المنظَّمة لدىٰ المسلمين كما مرَّ.

إن كتابه هذا درس تاريخيٌ للمدرسية الإسلامية، يحلل فيه نشأتها وفعلها في تاريخ الإسلام، وما يمكن أن يؤمَّل منها في الواقع العسير الذي يعيشه المسلمون في هذا العالم الحديث. ويرىٰ فيه أن هذا التراث العقلاني المدرسي، بصورة عامة، جديرٌ بالتأمل والنظر. فقد مضت المقررات الدراسية في المعاهد الدينية والحوزات، علىٰ مدىٰ التاريخ المتطاول، علىٰ العناية به والعكوف عليه، بل لا يزال حتىٰ الوقت الحاضر في معاقل التعليم الكبرىٰ كقُمْ والنجف والأزهر. إنه تراث قام علىٰ التلمذة والتخصص، وانطوىٰ علىٰ آلاف من الأذكياء والنابهين. وما أحسَنَ ما يعلِّل به ضرورة العناية بالتراث المنطقي ولا سيما لدىٰ المتأخرين، فيقول: «جرىٰ الباحثون علىٰ انتباذ هذه المادة الدرسية بوصفها مادة جدباء عقيمة علىٰ نحو موئس، وهي في الحقيقة جافة، غير أنه مما لا شك فيه أن مدرسة منطقية عاصر أعضاؤها الأوائل توماس الإكويني، ورأىٰ أعضاؤها المعاصرون برتراند رسل يدفن، لهي مدرسة جديرة بالعناية، بوصفها ظاهرة اجتماعية إن لم يكن ثمة شيء آخر سوىٰ ذلك».



وهو يذهب إلىٰ أن صور التسامح العقلي والمذهبي المستقرة في التراث المدرسي منذ العصر الوسيط، تدعو إلىٰ التأمل؛ فقد كان المسلمون «مطمئنين إلىٰ الأخذ أخذًا متساويًا بصيغ موثوقة للأشياء التي قد نعتقد أو نرىٰ أنها ليس لها سوىٰ صيغة واحدة صحيحة نحو: الشريعة، ونص القرآن، والمجاميع الصحيحة لأقوال النبي، بل التفسيرات المقترحة لبيان طبيعة الواقع المادي المحسوس ... إنه لظاهرة جديرة بتأمل ذلك الاستعداد إلىٰ تقبُّل الصور المتناوبة الموثوقة من الحق الديني تقبُّلًا متساويًا». فليس التراث المدرسي لديه سوىٰ «تراث الوحدة القديم» الذي قد يجتمع عليه المسلمون مرة أخرىٰ. ولهذا السبب وغيره ينيط به حلول المشكلات الكبرىٰ التي تعترض حياتهم في العصر الحديث، فتراه يعقِّب علىٰ الدعوة إلىٰ انتباذه والتجافي عنه قائلًا: «علىٰ أني أعتقد أنه ليس يمكن أن ينتبذ هذا التراث هكذا بغير مبالاة ولا اكتراث. فقد كان لدىٰ رجال الدين في القرون الوسطىٰ معرفة عميقة بالكيفية التي يمكن أن تستنبط بها الأحكام والتعاليم من المواد (النصية) التي بين أيديهم. لقد أدركوا حدود تفكيرهم الخاص، وعرفوا التراث معرفة وثيقة حميمة. كانوا يُعلِّمون التواضع قبل تعليمهم مصادر تراثهم. والأهم من ذلك كله، أنهم أدركوا ضرورة التفسير وحدوده في استنباط الأحكام والتعاليم ... إنه من دون هذا التراث التعليمي، سيغدو القرآن والحديث شيئًا لا يعدو كونه شاشة يعكس عليها المسلمون ذوو الأمزجة المختلفة تصوراتهم المسبقة، وميولهم ونزعاتهم، وأحكامهم القَبْلِيَّة».

لقد حاول أن يبقىٰ علىٰ صلة بالسياق السياسي والاجتماعي الذي يعنىٰ به تاريخ الأفكار بصورة عامة؛ ولذلك لم يكن يعنيه وزن رأي أو اتجاه معين بميزان الإسلام، ومحاكمته إلىٰ أصوله ومبادئه، وإنما جرىٰ مجرىٰ الراصد المحلل فحسب. فلم يَفرُق بين الإسلام من حيث هو دين، وما ظهر في تاريخه من أفكار ومذاهب، وهو أمر قد لا يُقَرُّ عليه. وعلىٰ هذا يُفهم استهلاله مثلًا بهذا الحديث: «أول ما خلق الله العقل»[1]، دون أن يلتفت إلىٰ موقف المسلمين منه؛ إذ يبعد أن يكون، لما أظهر من

---

(١) هذه العبارة جزء من نص أطول يروىٰ بألفاظ متفاوتة. رواه أبو نعيم بسنده فقال: «حدثنا أبو بكر عبد الله بن يحيىٰ بن معاوية الطلحي، وأفادنيه أبو الحسن الدارقطني، حدثنا سهل بن المرزبان ... حدثنا عبد الله بن الزبير الحميدي حدثنا سفيان بن عيينة عن منصور عن الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: =



سعة اطلاعه وإحاطته بالمادة التي يعالجها وهذا النص وثيق الصلة بها، عزب عن علمه كلام المحدثين فيه. وتأويل فعله هذا الذي ذكرته من أنه صدر عن هذا المنزع من حيث كان يرقب التيار العقلاني في الحضارة الإسلامية وفعله فيها. فالحديث لديه وإن كان موضوعًا أو ضعيفًا مشكوكًا في صحته فإنه في ذاته «نفيس»، يعبر عن موقف ما، يجد «امرؤ في نفسه قوة طاغية نحوه تدفعه إلىٰ أن ينسبه إلىٰ النبي وأن يفتريه عليه»، إنه حديث يرویٰ كثيرًا لدیٰ الفلاسفة والصوفية، وهذا هو الذي يعنيه[1].

ولوضوح هذه الخطة التي اختطها لنفسه ووضوح أسبابها، فيما أریٰ، لم أعقِّب علىٰ ما قد لا أوافقه فيه، علىٰ قلته. بيدَ أنه مما ينبغي أن يذكر ولا يغفل أنه يؤخذ عليه أحيانًا عجلته، أو قل جرأته غير المعلَّلة، في تناول بعض القضايا، ولعل أبرز ذلك ما ذكره عند كلامه علىٰ فريضة الحج، في سياق بحثه المشكلات التي تعترض التشريع

= «حدثني رسول الله ﷺ أن أول ما خلق الله ﷻ العقل، فقال: أقبل فأقبل، ثم قال: أدبر فأدبر، ثم قال: ما خلقت شيئًا أحسن منك، بك آخذ، وبك أعطي ...»، ثم قال أبو نعيم: «غريب من حديث سفيان ومنصور والزهري، لا أعلم له راويًا عن الحميدي إلا سهلًا وأراه واهمًا فيه». حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت، ترجمة «سفيان بن عيينة»، ١٤١٦/١٩٩٦: ٣: ص ٣١٨. ورواه ابن عدي من قبله في كتابه «الكامل في ضعفاء الرجال» هكذا: «لما خلق الله العقل قال له: قم فقام، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: اقعد فقعد، فقال: ما خلقت شيئًا هو خير منك، ولا أكرم منك، ولا أفضل منك، ولا أحسن منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أعرف وبك أعاقب، لك الثواب وعليك العقاب». الكامل، تحقيق مازن السرساوي، مكتبة الرشد ناشرون، في من اسمه «حفص بن عمر»، يقال له: «قاضي حلب»، دون مكان، دون تاريخ: ٤: ص ٨٢. ويقول ابن حجر: «وأما حديث: أول ما خلق الله العقل، فليس له طريق ثبْت»، فتح الباري، نشرة محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، دون مكان، دون تاريخ، ٦: ص٢٨٩. وقال ابن الجوزي عنه: «هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ ... قال أحمد بن حنبل: هذا الحديث موضوع ليس له أصل. قال العقيلي: ولا يثبت في هذا المتن شيء»، كتاب الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر محمد عبد المحسن، المدينة المنورة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٨٦/١٩٦٦: ١: ص ١٧٥.

(١) ينظر في الكلام علىٰ هذا الحديث بصورة خاصة، ومصادره في التراث الإسلامي، وأثره: جولدتسيهر، إجنتس، العناصر الأفلاطونية والغنوصية في الحديث، ترجمه عبد الرحمن بدوي ضمن مجموع بعنوان: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠: ص ٢١٨-٢٤١.



الإسلامي، إذ يقول: «وأما الأوغل في باب الإشكال فهي الحالات المتصلة بالقواعد والمبادئ الشرعية، التي هي بلا ريب تضرب بأصولها في القرآن وتعاليم النبي. وقد يكون مثالَ ذلك الحجُّ الذي يؤدَّىٰ كل سنة، في فترة معينة قدرها عشرة أيام، قد تكون في منتصف الصيف أحيانًا. ففي القرن التاسع عشر، ربما كان يقصد سبعون ألف حاج لأداء الحج في السَّنَة الجيدة، أما الآن فثلاثة ملايين سنويًا، والرقم يزداد كل سنة، علىٰ الرغم من أن السعودية تقيِّده وتحصره. لقد أصبحت الوفيات الجماعية بسبب النار والتدافع أمرًا ثابتًا يحدث باستمرار. وإنما الحل البدهي لذلك هو السماح بأن تؤدىٰ هذه الفريضةُ بالحجِّ في أي وقت من السنة، غير أنه من العسير جدًا أن نتبيَّن كيف يمكن أن يجوَّز هذا علىٰ مقتضىٰ الفقه الإسلامي». وعلىٰ الرغم من أن المرء قد يتفهم الخلفية الثقافية التي صدر عنها الكاتب في تصور البداهة في هذا الحل العملي، فإنه لا يستقيم لديه تصور هذه البداهة مع الجهل بكيفية إجرائها علىٰ وفق قواعد التشريع الإسلامي، هذا الجهل الذي أعلنه الكاتب نفسه.

جاء الكتاب في عشرة فصول موزعةً علىٰ ثلاثة أقسام، يشتمل القسم الأول من هذه الثلاثة، وهو «**بِنية التراث الإسلامي العقلي**»، علىٰ خمسة فصول، يناقش في أولها مشكلة العقلانية في الإسلام، من خلال هذا السؤال «هل الإسلام دين غير عقلي، وحضارة غير عقلية؟». ويبحث في ثانيها المفاهيم المتعددة الخاصة بالعقل في التاريخ الغربي وصلتها بالسياق الإسلامي. ويبحث في ثالثها تجليات المعرفة العقلية والتجريبية في العلوم الدينية الخالصة ولا سيما علم الحديث. ويبحث في رابعها محاولة الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة وإخفاقه في هذه المحاولة. ويتحدث في خامسها عن التصوف ونشأته وصلته بالفلسفة من خلال شخصيتين رئيستين هما: ابن عربي والسُّهروردي، وعن الفلسفة الإسلامية ما بعد الكلاسيكية، وعن العلم الطبيعي الإسلامي وتقاصره عن إحداث ثورة علمية تناظر تلك التي حدثت في الغرب.

ويشتمل القسم الثاني، وهو «**المنطق والتعليم والشك**»، علىٰ ثلاثة فصول هي: السادس والسابع والثامن. يتحدث في السادس عن مظان المنطق الإسلامي وأين نجده، باعتبار ما أضافه المسلمون إلىٰ منطق أرسطو أو نقصوه منه، وبالنظر في



المعارف الإسلامية الأربعة التي قد تبدو فيها ضروب منطقية أخرىٰ، وهي البلاغة والنحو وأصول الفقه وعلم الكلام. ويتحدث في السابع عن ثبات المنطق ولزومه نمطًا واحدًا في المعاهد والحوزات العلمية ما خلا بعض المحاولات التي لا تغيِّر من صورة هذا الثبات. ويتحدث في الثامن عن إضفاء الطابع المدرسي علىٰ الخلاف الكلاسيكي.

ويشتمل القسم الثالث، وهو «**عثْرة العقلانية الإسلامية ومستقبلها**»، علىٰ الفصلين التاسع والعاشر. يتحدث في التاسع عن تقاصر التفكير الإسكولائي وتضاؤله، من خلال تداعي التعليم التقليدي القائم عليه. ويتحدث في العاشر عن فوضىٰ اليقينيات في عالم المسلمين المعاصر، وعن مستقبل العقل الإسلامي، ويبحث فيه كذلك الصورة المعاصرة للخلاف لدىٰ المسلمين، ثم يتناول بعض القضايا الكبرىٰ الحديثة في فكرهم، لينتهي منها إلىٰ الإشارة إلىٰ مصدرين اثنين يمكن أن تصدر عنهما حلول المشكلات المعترضة في حياتهم العقلية والاجتماعية والسياسية.

إن الميدان البحثي الذي يتحرك فيه الكاتب ميدانٌ كبير واسع الأرجاء، مترامي الأطراف، يشتمل علىٰ حقول التراث الرئيسة كلها تقريبًا. ولكنه مع هذه الكثرة كان واعيًا تمامًا بهذا الخيط المنطقي الذي يحوِّل الكثرة إلىٰ وحدة لا تكثُّر فيها. ولا شك أن كتابه موجز بالنظر إلىٰ هذا الميدان الفسيح، غير أنه، مع ذلك، بيان كافٍ، فيما أرىٰ، للصورة التي أراد بيانها. لقد تناول موضوعه تناولًا جادًا، رجع فيه إلىٰ النصوص الأصلية المؤسِّسة، في الفنون المختلفة لدىٰ السنة والشيعة علىٰ السواء، وأحسن الإفادة منها، ولعل اقتباساته وإحالاته الكثيرة تكشف لك -أيها القارئ- عن سعة اطلاعه، وتبصُّره بمواطن خطوه. إنه دراسة جادة للعقلانية الإسلامية، تقدم تفسيرات ورؤىٰ وجيهة، يفيد منها المتخصص وغير المتخصص علىٰ السواء، ولا سيما أولئك المنشغلون بالإسلام انشغالًا عقليًا. مادتها التي انطوت عليها كبيرة، تتصل بكل فروع التراث التقليدية تقريبًا من هذه الناحية الخاصة، أظهر الكاتب من نفسه في معالجتها ذكاءً وقدرةً وسعةَ اطلاعٍ. كما أنها غنية بالمصادر القديمة والحديثة، ولا سيما تلك الإنجليزية منها، التي تبلغ أهميتها مبلغًا عظيمًا لدىٰ الذين يحرصون علىٰ متابعة البحث الغربي الخاص بالإسلام وقضاياه.




مكتبة
الفكر الجديد

المقدمة

يدهش من يزور مكتبة إسلامية تبيع الكتب، لصفوف المجموعات العربية المنضَّدة، التي تجلد في العادة تجليدًا أنيقًا غنيًا بالألوان، بعناوين مخطوطة باليد، ومحاطة بالأرابيسك (فن الزخرفة العربي)، ومطبوعة باللون الذهبي أو الفضي. وعنوان الكتاب، في أيامنا هذه، كثيرًا ما تنتشر حروفه انتشارًا عرضيًا علىٰ ظهور مجلدات الكتاب كلها. والمكتبة التي تحظىٰ بإدارة جيدة ستشتمل علىٰ هذه الكتب منظمة وفق فرع المعرفة هكذا: تفاسير القرآن؛ المجاميع التي نقلت أقوال النبي وأفعاله، وأقوال صحابته وأفعالهم، مع شروحها؛ الفقه الإسلامي: كل من الأحكام، والدراسات أو الكتب المصنفة في الأصول والقواعد المتبعة في استنباط الأحكام؛ علم الكلام؛ معاجم ضخمة تعنىٰ بِسِيَر الأشخاص بشتىٰ أصنافهم، من العلماء المشاهير الأعلام؛ التواريخ وجغرافيا البلدان؛ قواعد اللغة العربية وقواميسها.

وقد يعذر الزائر العابر لتوهمه أحيانًا بأن هذه المجموعات إنما تحقق غايات جمالية (للزينة والديكور). فلعله زار مسجدًا ولاحظ أن جدران مكتب إمامه غطاها مثل هذه المؤلفات، فتكون قد تكشفت له عن بعض وجوه الفائدة والجدوىٰ. إن مشاهدات الزوار العابرين التي يستطيعها زائرنا، ستبدي له أيضًا أن ما شاهده ليس إلا نسخ القرآن المزخرفة، وكتب الدعوة الدينية الذائعة التي ينشط بيعها.

ومع هذا، فإنه سيغدو من غير الحكمة، بالنسبة إلىٰ الزائر، أن يطَّرح هذه المجموعات العظيمة، علىٰ أنها محض بهرجة وزخرفة عريضة الدعوىٰ. فقد كتبها العلماء لغاية وغرض. ثم إنها، علاوة علىٰ ذلك، كتبٌ عتيقة، كتبت ما بين خمسة قرون واثني عشر قرنًا مضت. إذ لم يبدأ عصر الطباعة في البلدان الإسلامية حتىٰ القرن التاسع عشر؛ ولذا فإن خمسة عشر جيلًا أو أكثر من هذه الكتب، حتىٰ تلك الأعمال الأحدث التي نجت من الضياع أو التلف، نُسخت أو أعيد نسخها باليد، مقاومةً مخاطر الرطوبة، والحريق، والإهمال، والنمال البيضاء أو الأرضة. وإن



عملًا واحدًا مكتوبًا في القرن الخامس عشر، مع هذا التقليل من قدر الجهود المبذولة في سبيل حفظ هذه المجموعات وغمطها حقها، ليصور في الغالب تَخَلُّقَ الإرث المتصل بالأعمال الأبكر، المكتوبة في القرون السبعة أو الثمانية السابقة.

سيدرك الزائر العارف واسع الاطلاع كذلك أن الجهد البارع المتصل باستنساخ الكتب التي قد تحتاج أسابيع عديدة لتقرأ، دع عنك استنساخها باليد، إنما أنجز بعناية فائقة، وسيدرك أن هذه الكتب، من خلال المخطوطات المستنسخة، ضُبطت وقيدت في مقابل النقل الشفهي المشفوع بشرحه الشفهي. إن هذا الضبط والإتقان يختلف ويتنوع بحسب الفرع المعرفي، ولكنه فيما يتصل بالموضوعات الدينية الصميمة، فإن الطالب الذي ليس يمكنه أن يشتري نسخة من كتاب، يجب عليه حينئذٍ أن ينسخه نسخًا دقيقًا بإشراف عالم، تعلَّم هو نفسه تلك الصنعة من معلِّم. وعندما ينسخ عالم مجموعًا حديثيًا، يتصل بأقوال النبي المدونة وأقوال صحابته، تحت إشراف شيخه أو أستاذه، فإنه يغدو بذلك الحلقة الأخيرة في سلسلة الشيوخ والطلبة، جيلًا عن جيلٍ، حتىٰ عصر الشيوخ الذين جمعوا هذه الأقوال، لأول مرة، بُعيدَ وَفَيَات أواخر صحابة النبي. ولقد كان أنفس ما يملكه عالِم الكتبَ التي نسخها بين يدي شيخه، والإجازات التي أجازه بها ليمضي في تعليمها.

وإذا ما رأىٰ زائرنا غير المُتربِّص أنه من الملائم أن يقلِّب صفحات هذه الكتب، فإنه سيلاحظ أن كثيرًا منها يشتمل شروحًا في الهوامش، أو أسفل الصفحة. وغالبًا ما تكون الكتب نفسها شروحًا تصحب النصوص الأصلية (المتون) التي تتخلل الصفحة. وإذا ما كان محظوظًا، فإنه سيتعثر بنسخة كتاب من النسخ الخطية القديمة بها شرح وحاشية (شرح الشرح) وتقريرات خطَّها مؤلفون مختلفون، تتداخل في محيط الصفحة وبين كلمات المتن في فوضىٰ أنيقة؛ ولذا فإن ذلك المتن الذي شرح أو حُشي عليه، يمكن أن يتمثل في النهاية ببعض الكلمات فحسب في كل صفحة. وإذا ما أثار ذلك اهتمامه، فزار مكتبة للمخطوطات الإسلامية، فسيرىٰ هذه الطريقة المتبعة في الكتب المُغْبَرَّة: في مخطوطة طالب في طور الطلب، يحاط فيها المتن أو النص المكتوب بإتقان بملاحظات أُخذت من الحلقة الدراسية، أو في مخطوطة عالم تشتمل علىٰ شرح مصنوع بعناية وحواشٍ وتصحيحات وقراءات متنوعة في الهامش. إنه سيدرك



سريعًا أن آلافًا من مثل هذه الشروح والحواشي لا تزال حيةً، وهي تشرح التصانيف التي كانت تُدرَس عادة، وسيدرك كذلك أن قلة قليلة منها هو الذي طُبع.

إن هذا ليس هو الإسلام، الذي قد يزدريه زائرنا أو يصوره له فهمه، ليس هو الإسلام الذي يراه علىٰ صفحات الصحف أو علىٰ شاشات التلفزة، تمسكًا متطرفًا بتفسير تحكُّمي لنصٍ واحد، هو القرآن، يعظ الناس وعظًا سياسيًا حادًا ليحرض الجماهير المحتشدة ويستثيرهم في أثناء الأدعية أو الابتهالات. إن الإسلام شيء آخر، إنه عالم عقلي جاد تأملي رصين، إنه عالم إسكولائي إلىٰ حد بعيد، يشبه كثيرًا الدرس التقليدي الخاص بالتوراة والتلمود لدىٰ المدارس اليهودية التقليدية، أو دراسة أرسطو واللاهوت في الجامعات الأوروبية إبان العصر الوسيط. إنه ليس **حديثًا أو عصريًا**، أي ليس علمانيًا، ولا يخاطب العالم العقلاني ما بعد التنويري للغرب الحديث، ولكنه ليس **حديثًا**، كذلك، نظرًا إلىٰ أنه ليس مذهبًا أصوليًا مطلقًا كحال أديان ومذاهب **حديثة** كثيرة؛ سواء أكانت إسلامية أم لم تكن.

وكذلك قد يتبيَّن لزائرنا من تلقاء نفسه، أن الكتب الدعوية الرائجة، التي تناقش قضايا راهنة، إنما تطبع طباعة ذات كلفة رخيصة، ثم تجلد بغير إتقان، ثم تُركم علىٰ الأرفف لتباع لأولئك الذين لم يُعَدُّوا ليفهموا الكتب العربية القديمة العسيرة والمطولة. وأن المصنفات الخاصة بالإسكولائية الإسلامية الخالية عن التحيُّز = غير الدعوية، هي التي تحظىٰ بالاحترام والتقدير. فإن كل ما يتصل بها - لون مجلداتها، العناية بتنقيحها وطباعتها، جودة الورق العالية التي لا تزال تزداد جودة - ينمُّ عن أن هذه الكتب، التي تلي نسخها نسخ القرآن المطبوعة بوفرة، ذات شأن.

ولنا أن نتساءل، لماذا يسير الأمر علىٰ هذا النحو؟

❀ ❀ ❀

وُضِع هذا الكتاب لمناقشة فرضية واحدة، هي أن الحياة العقلية الإسلامية امتازت بكون العقل في خدمة «دستور السلوك الموحَىٰ» ذي الطبيعة غير العقلية أو الذي لا مدخل للعقل فيه.



وهذا «الدستور الموحَىٰ الذي لا مدخل للعقل فيه» هو الشريعة، التي تشغل في الحياة العقلية الإسلامية مكانَ الصدارة نفسه الذي يشغله علم اللاهوت في المسيحية. ولا أود القول بأن الشريعة ليست عقلانية، أو أنها تناقض العقل، أو أنها وراء طوره؛ فإن هذه قضايا يرفضها المسلمون أنفسهم ويعارضونها. وليس ثمة إلا شيء واحد فحسب، هو أن الشريعة محددة مفروضة، وأن المسلمين، في الجملة، لا يعتقدون أن العلل الباعثة علىٰ أي واجبٍ تفصيلي أوجبه الله، يُحتاج فيها لأن تكون مقبولة لدىٰ العقل الإنساني[1].

ولمّا كان مبتنىٰ الإسلام علىٰ الوحي المنزَّل علىٰ محمد، وهو أمر من ثَمَّ وراء طور العقل أساسًا، كان هذا العقل عُدَّةً اتخذها المسلمون بدأَب لتفسير هذا الوحي أو تحليله تحليلًا منطقيًا، منذ العصر الذي كان صحابة النبي لا يزالون يحيونه، وصولًا إلىٰ مطلع عصرنا. إن هذا التراث المتصل بالمنهج العقلي تجاهله المسلمون علىٰ درجات متفاوتة من التجاهل، يستوي في ذلك الحداثيون والأصوليون (علىٰ الرغم من أن هذين الفريقين ليسا مختلفين كما قد نعتقد)، وتجاهله كذلك الذين هم من خارج الإسلام القاصدون إلىٰ فهمه. ومن ثَمَّ، فإن هذا الكتاب ليس إلا مذكرًا لأصدقائي وقرائي المسلمين، بأن تراث الإسلام المعرفي والفكري الصميم إنما هو تراث عقلي علىٰ نحو عميق، علىٰ الرغم من أنه مؤسَّس علىٰ الوحي. لقد رفض

---

(١) لمعرفة رؤية مختلفة بعض الاختلاف لدور العقل في الحضارة الإسلامية، مع العناية بالفلسفة السياسية ينظر:

Muhsin Mahdi, "The Rational Tradition in Islam," in Farhad Daftary, ed. *Intellectual Traditions in Islam* (London: I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 2000), pp. 43-65.

ويتناول جيفري آر. هالْفرسون jeffry R. Halverson الموضوع تناولًا مشابهًا في كتابه الذي وصلني متأخرًا جدًا عن الوقت الذي يمكنني أن أفيد منه إفادة منهجية، وهو:

Jeffry R. Halverson, *Theology and Creed in Sunni Islam: TheMuslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism* (New York: Palgrave Macmillan, 2010),

إذ يبيِّن أنه في نهاية القرون الوسطىٰ أفلح الفكر الأثري، وهو المصطلح الذي يستعمله في حين أني استعملت «الحرفية» أو «الأصولية»، في أن يستبدل عقائد حرفية غير نقدية بعلم الكلام العقلاني، وأن ذلك صحبه آثار مؤسفة في الفكر الإسلامي الديني.



المسلمون المعاصرون هذا التراث إلىٰ حدٍ بعيد، أو أنهم علىٰ أقل تقدير، تجاهلوه. وأما غير المسلمين فهم في العادة يجهلونه؛ ولذلك أساؤوا فهم الإسلام.

هذا، ولقد تخيرت كلمة «خليفة» في عنوان كتابي الفرعي لعلاقة العقل بمضمون الوحي؛ لأبيِّن أن العقل عضَّد الوحي، ومن ثمَّ فقد كان له ظهيرًا. وكلمة «خليفة»، مأخوذة من جذر لغوي يعني «تَبع»، أي جاء من بعدُ. ولهذه الكلمة استعمالان رئيسان في الفكر الإسلامي الديني: الأول ما يذكره القرآن من أن الإنسان خليفة الله في الأرض؛ والثاني أنه لقب اتخذه الحكام الأوائل للعالم الإسلامي بعد وفاة النبي محمد، واتخذه كذلك حكام لاحقون متفرقون، كالسلاطين العثمانيين، الذين كان بمُكْنتهم أن يدَّعوا أن لهم سلطة عالمية، أو استخلافًا شرعيًا عقده لهم خلفاء سابقون. تخيَّر أبو بكر، خليفة محمد الأول، لقب «خليفة رسول الله»، وهو فعل ينمُّ عن التواضع السياسي. وأما الحكام اللاحقون فقد لقبوا أنفسهم، في بعض الأحيان، بـ«خليفة الله»، وهو فعل يستثير بعض الإنكار من ذوي الورع والتقوىٰ[1]. وقد استعمله كذلك رؤساء الصوفية الذين خُوِّلوا قدرًا معتبرًا من اختصاص شيوخ طرقهم. وفي هذه الحالات كلها، يعني هذا المصطلح (خليفة) سلطة خاضعة لسيادة مطلقة تمنحها سلطة ثانية أعلىٰ. لقد كان هذا المصطلح، فيما بدا لي، مصطلحًا مناسبًا ومقبولًا لأصور دور العقل في الإسلام.

ثمة كثيرون ينكرون أن ذلك العقل يؤدي دورًا مركزيًا في الحياة الفكرية الإسلامية، أو أنهم يعارضون قيامه بهذا الدور. وفي أيامنا العصيبة، يرىٰ كثيرون من غير المسلمين الإسلامَ قوة مضادةً للعقل مضادةً جوهريةً أصلية، ذاكرين إخفاقه المزعوم في أن يتلاءم مع العالم المعاصر أو يتكيَّف معه (ولا أدري ما الخطأ في ذلك؟)، وذاكرين عقيدة الاستشهاد، ونماذج مشهورة جدًا لتطبيقات شاذة في الفقه الإسلامي، والارتياب العلماني الحديث والعام، الذي يتصل بالدين من حيث كونه مبدًا منظِّمًا للحياة الإنسانية، والحياة الاجتماعية والسياسية بصورة خاصة. وفي داخل الإسلام، كان هناك علىٰ الدوام انتقاداتٌ تتصل بدور العقل في العلوم الدينية. فقد ظهر علم الحديث في جزءٍ منه، كما سنرىٰ، ردًا علىٰ النزعة العقلانية الأولية في البحث الفقهي

(1) Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., s.v. "Khalīfa."



المبكر. وقد أبغض ابن تيمية، مجدد القرن الرابع عشر السلفي العظيم، العقلَ أينما تجلىٰ في الحياة الفكرية الإسلامية. وأما علماء الشريعة التقليديون، في الإسلام المعاصر، فإنه بسبب طرائقهم المعقدة في التفكير المدرسي، انتقدهم الحداثيون الذين عدوا هذه الطرائق، منصفين بعض الإنصاف، منتميةً إلىٰ العصر الوسيط ومهجورة، وانتقدهم أيضًا الداعون إلىٰ الإحياء الإسلامي، متأثرين في ذلك تأثرًا عميقًا بعلم الحديث وبانتقادات ابن تيمية.

وإن الذي أزعمه في هذا الكتاب هو أن منطق الأفكار الرئيسة في الحياة الإسلامية، علىٰ الصورة التي ابتدأها النبي والقرون الأولىٰ من المسلمين، أدىٰ باستمرار إلىٰ تخلُّق ظرْفٍ وُضِعت فيه المعرفة الدينية في سياق عقلي، بواسطة العقل المانح للمبادئ المنظمة للمكونات الرئيسة للمعرفة التي لم تكن في أصلها أو نشأتها عقليةً. وهذا الكتاب هو حجتي لهذه المقدِّمة المفروضة.

❋ ❋ ❋

إن كثيرًا من الحركات الإسلامية «الأصولية المعاصرة» تناوئ هذه العقلانية التراثية مناوأةً نشطة. وسيلحظ المراقب المتأمل للإسلام الضرر الذي طال سلامة الحياة العقلية الإسلامية أو استقامتها، بسبب هذا الإهمال للتحليل الدقيق للتراث الخاص بوحي محمد، الذي أنجزته أجيال خمسة أو يزيد من العلماء المسلمين. وكانت النتيجة كثرةً متكاثرة في التأويلات الذاتية التحكمية للقرآن والحديث والشريعة. إن هذا الضرر الناجز من البساطة والوضوح بحيث تمكن الجميعَ ملاحظته.

إنني بروتستانتي، وإنجيلي علىٰ وجه الخصوص. قدم أسلافي إلىٰ أمريكا منذ ثلاثة قرون ونصف مضت، هربًا من الحرب الدينية والاضطهاد، أصوليون فارُّون من اضطهاد أصوليين آخرين، ولا يزالون يضطهدون أحيانًا المنتمين إلىٰ طوائف أخرىٰ في العالم الجديد، وهم أولئك الذين يعارضونهم أو يباينونهم. شقت حركة الإصلاح الديني عصا الوحدة الدينية للعالم المسيحي الغربي، فاتحة الأبواب لطوفان من التأويلات الذاتية للعقيدة المسيحية والإنجيل. وإن الجروح والآثار (من جراء ذلك) لم تُشفَ بعد في العالم المسيحي. يحاول الإنجيليون أن يسيروا علىٰ حبل مشدود، أن ينفتحوا علىٰ الإصلاحات والأفكار الجديدة التي تتصل بحركة الإصلاح الديني، وهم



في الوقت ذاته لا يزالون أوفياء للتعاليم القديمة للكنيسة العالمية، ولا يعترفون بنهائية التقسيم المسيحي (للناس)، أو لا يقرون انتقاد أولئك الذين يولُّون وجوههم شطر وجهات أو طُرق أخرىٰ. إنه منهج أوصي به أصدقائي المسلمين. فلا أريد لهم قرنين من الاحتراب الذي دفع أسلافي إلىٰ خوض عباب البحر نحو البر الأمريكي، أو قرونًا خمسة من الانقسامات التي لم تبرأ بعد، عانىٰ الغرب المسيحي جراءها صراعًا يتصل بتعاليم كنيسة القرون الوسطىٰ العتيقة. وعلاوة علىٰ ذلك، فإن فقر الفكر الإسلامي المعاصر مقارنًا ببراعة التراث الفكري الإسلامي في القرون الوسطىٰ وغناه، يقودني إلىٰ أن أعتقد أن علاج الإشكالات التي تواجه الإسلام المعاصر، إنما يكمن، جزئيًا علىٰ الأقل، في استدعاء تراث دقيق أكثر عقلانية وأبكر يتصل بهذا الفكر.

أما قرائي من غير المسلمين، فإن مهمتي إزاءهم مهمة تاريخية: وهي أن أظهرهم علىٰ غنىٰ العقلانية الإسلامية المدرسية السابقة علىٰ الحداثة. فإن صيغًا حديثة كثيرة للإسلام لا تستحق كثير تقديرٍ، ولكنها لحسن الحظ ليست الصيغ الأفضل - بل لا ترقىٰ تاريخيًا إلىٰ المنزلة الوسطىٰ - التي بمكنة الإسلام أن ينتجها أو أن يقدمها. إن الإسلام منهج آخر مباين للمسيحية، تؤخذ فيه التجربة الروحية لمحمد بن عبد الله، وهو تاجر من تجار مكة في القرن السابع، علىٰ أنها تجربة معيارية. وعلىٰ مرِّ القرون منذ ذلك الحين، أخذ المسلمون الجادون علىٰ عاتقهم أن يحفظوا هذه التجربة، متخذين العُدَّة العلمية كلها التي هي في طَوقهم، واقفين كل مَدَدٍ عقلي في سبيل أن يفسروا هذه التجربة، ويبينوا تطبيقاتها الأخلاقية والشرعية والروحية. وقد أمَّلوا، بصنيعهم هذا، أنهم قد يدركون، أفرادًا ومجتمعًا، كيف يحيون بين الناس شاكرين لله فضلاء أبرارًا. وإن هذا، من وجهة نظر مسيحية، شجاعة هائلة تستحق التقدير والاحترام.




مكتبة
الفكر الجديد

القسم الأول

بِنية التراث الإسلامي العقلي




مكتبة
الفكر الجديد

(١)

مشكلة العقل في الإسلام

هل الإسلام غير عقلي دينًا وحضارةً؟

زعم برويز هودبوي Pervez Hoodbhoy في مقال ذائع، يتصل بحالة العالم الإسلامي من جراء هجمات مركز التجارة العالمي في عام (٢٠٠١)، أنه منذ ألف سنة مضت، كان للعقل والعلم عصر إسلامي ذهبي، إبان حكم العباسيين، وهي فترة استقرت فيها السيادة لعلم الكلام، علىٰ أيدي المعتزلة العقلانيين، وكان فيها مثل ذلك للعلم والفلسفة بفعل ترجمات التصانيف اليونانية أو الإغريقية. وزعم كذلك أن عصر التسامح والإبداع هذا، إنما أفضىٰ إلىٰ نهاية مفاجئة، عندما هاجم الغزالي المنطق والعلم باسم علم الكلام الأشعري غير العقلاني؛ فأخلد العالم الإسلامي، منذ ذلك الحين، إلىٰ سبات دوغمائي لم يُفِق منه بعد، ويشهد لذلك الحالة الزَّرِية البائسة للعلم فيه[١]. وتلح هذه الرؤية المغايرة علىٰ دفاع الغزالي عن التصوف من حيث كونه حجة أو دليلًا يتبدىٰ من خلاله موقفه اللاعقلاني.

ولا جرم أنه قد تكون الصورة مقلوبة، في قرون الإسلام المبكرة، التي يُنظر إليها علىٰ أنها حينٌ من الدهر كانت العقلانية الجاهلية قد طعنت فيها الدعوة الإسلامية الفتية أو نافستها، لولا أن أبطل طعونها أنصار الطريقة القويمة (الأورثوذوكسية)، من مثل الغزالي، مفسحة الميدان لإسلام أكثر نقاءً، مؤسَّس علىٰ تجربة النبي، لا علىٰ تأملات الفلاسفة أو العلماء المحتملة للخطأ، والذين هم بشر. وإن هذه إنما هي رؤية ابن تيمية وأتباعه من المعاصرين.

---

(١) ومقالته هذه هي:

"How Islam Lost Its Way: Yesterday's Achievements Were Golden: Today, ReasonHas Been Eclipsed," *Washington Post*, December 30, 2001.



هذا بالإضافة إلىٰ أن التصورات حول الإسلام من خارجه أكثر سلبية. فالنظرة الغربية إليه إنما انتشرت بفعل التغطية الإعلامية التي تبرز الإرهاب، وتدعي أن هناك عداءً إسلاميًا متأصلًا مزعومًا للعالم الغربي المعاصر، علىٰ نحوٍ عام، ولأمريكا واليهود علىٰ نحو خاص، وتظهر غطاء الرأس علىٰ أنه أداة لاضطهاد النساء والتضييق عليهن، وتعتني بإبراز ردود المسلمين العنيفة علىٰ الجرائم السخيفة التي هي من قبيل الرسوم الكاريكاتورية أو الكرتونية التافهة. ومهما يكن من قدر ضحالة هذا الرأي في الإسلام وسطحيته، فإن ثمة حججًا عقلية جادة تقوم ضد وجود وئام أو موافقة بين الإسلام والعقل، وهي حجج اصطنع بعضها المسلمون أنفسهم.

فهناك، أولًا، ظاهرة «الأصولية الإسلامية» ذاتها. وهي مصطلح يمكن أن يُستعمل علىٰ أنحاء عدة أو أن يرفض برُمَّته. وسأستعمله، في الفصل العاشر، للإشارة إلىٰ مواقف دينية محددة من التراث الإسلامي الوسيط، يشابه أحدها مشابهة كبيرة تلك المواقف التي أبداها أسلافي المتشددون. وعلىٰ أية حال، فإنني سأستعملها هنا، كما تنحو الصحافة الغربية في استعمالها، لأشير بها إلىٰ مشكلات الحضارة الإسلامية كلها في العالم المعاصر، ولأشير بها، علىٰ وجه الخصوص، إلىٰ حالات سوء تكيفها أو سوء تواؤمها معه؛ مثل ظاهرة الإرهاب، والتفجيرات الانتحارية، والفتاوىٰ الشاذة، وحالات الهوس والتنازع المتصلة بلبس المرأة، ونحو ذلك. سيبدو مبدأ طلب الشهادة، بما يتضمنه من الاستعداد لقتل الأبرياء في سبيل هدف أو غاية دينية لا تبدو مقنعة لغير المسلمين، سيبدو أنه يشير إلىٰ فشل ما في التصالح مع العالم المعاصر الأكبر تصالحًا عقليًا. إن هذه الأفعال -الفظيعة الباعثة علىٰ الشفقة والزراية، أو التي يندىٰ لها الجبين حقًا- إنما فعلها أصحابها باسم الإسلام وتحت رايته. وتبدو «لاعقلانيتها» لغير المسلمين بيِّنة سافرة، ومن ثَمّ فإنهم سيعتقدون إثر ذلك أن الإسلام ذاته غير عقلاني أو أنه ضد العقلانية.

وإنه ليمكننا، بل قد يجب علينا، أن ننحي جانبًا ظواهر من قبيل ظاهرة الانتحاريين، من حيث إنها حصيلة الضغوط التي يسببها العالم المعاصر أكثر منها ثمرة الإسلام من حيث كونه دينًا، غير أن هناك نمطًا من مناوأة العقل أو مضادته يحظىٰ بأنصار صرحاء في داخل الإسلام. لقد شهد القرن العشرون ظهور نمط جديد



للأصولية الإسلامية، يشار إليها غالبًا بـ «السلفية»، أي التي تقتدي بـ «السلف»، الذين هم السلف الصالح، في القرون الأولىٰ للإسلام. والسلفيون، علىٰ الرغم من القطع بأنهم جماعات شتىٰ مختلفون، إنما يقصدون إلىٰ العودة إلىٰ الحقيقة النقية للإسلام المبكر، قبل أن تفسد وتحرَّف بتأملات العلماء المسلمين الإسكولائية في العصر الوسيط. وهم بهذا يفعلون شيئًا شبيهًا جدًا بذلك الذي أقدم عليه أسلافي البروتستانتيون عندما قصدوا إلىٰ أن يخلصوا المسيحية من قشور التأملات اللاهوتية الصلدة في العصر الوسيط، ومن المعتقد والتقليد الدينيين لما بعد العصر الرسولي؛ وذلك في سبيل العودة إلىٰ روحانية إنجيل يسوع المسيح النقية، وإلىٰ تجربة الكنيسة الأولىٰ. وهم علىٰ الرغم من زعمهم وادعائهم العودة إلىٰ أصول الإسلام وجذوره، فإنهم، كشأن نظرائهم من الأصوليين المسيحيين، ظاهرةٌ معاصرة، ظاهرة أثمرها التعليم العام، الذي يتيح لِتِقْني أو مهندس أن يلج مباشرة إلىٰ عالم القرآن وغيره من النصوص المؤسِّسة للإسلام.

علىٰ أن نفوذ «الإسلام السلفي» يتسع اتساعًا منتظمًا؛ وذلك لأن السلفيين، إلىٰ حد بعيد، محقون في أن أسس الإسلام وأصوله إنما هي القرآن وحياة النبي وتجربته، وكل شيء بعد ذلك فإنما هو رؤىٰ بشرية تأسست في ظل ظروف عقلية واجتماعية تتصل بالأزمنة التي وضعها العلماء المسلمون فيها. ومع ذلك فالغالبية من غير المسلمين، مهما بلغ قَدْر تعاطفهم مع الإسلام أو تأييدهم له، فإنهم يرونه، بطريقة ما، ثمرة السياق الاجتماعي والديني في الجزيرة العربية إبان القرن السابع. وإنه لأمر لا ريب فيه، أن مقدار المعلومات أو الأخبار والنصوص الدينية المحفوظة من عصر النبي محدود متناهٍ. فالقرآن كتاب وحيد فَرْد، وهو قبل ذلك ليس كتابًا كبيرًا ضخمًا، كما أن الأحاديث التي يتوافر لها دليل ما فيُعْتَدَّ بها علىٰ أساسها، لا يزيد عددها علىٰ بضع عشرات الألوف. ومن ثمَّ، فإن قصر أصول الدين والاجتماع علىٰ هذه الكتب القليلة يبدو لدىٰ غير المسلمين رفضًا للعقل الحرِّ المستقل.

وإننا لنلاحظ، كذلك، حضور التصوف في الحياة الإسلامية حضورًا طاغيًا، منذ القرن العاشر الميلادي صعودًا إلىٰ خلال القرن التاسع عشر. والتصوف هو، كذلك، مضاد للعقل أو غير عقلاني. ولقد قدمت «الصوفية»، وهو المصطلح المألوف في



التعبير عن الروحانية الإسلامية، مفكرين ذوي مستوىٰ رفيع، كالرومي وابن عربي، ولكنها قدمت، كذلك، ما لا يُعد ولا يحصىٰ من الحالمين ذوي الرؤىٰ والدجالين والدراويش الهائمين علىٰ وجوههم. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر نظر مديرو المستعمرات، والمصلحون المسلمون المجددون، كلاهما، إلىٰ الصوفية علىٰ أنها نموذج بدائيٌ لمعتقدٍ خرافي أسطوري، كان ثمة حاجة في أن يستأصل قبل أن يستطاع إصلاح الإسلام أو تجديده. ولا يزال السلفيون، في الجملة، يرون ذلك.

ومن جهة أخرىٰ، فإن ثمة حجة تتخذ في سبيل إثبات الموافقة بين الإسلام والعقل. وهي أن المسلمين المتحققين بالإسلام، بمكنتهم أن يصرِّفوا حياتهم، علىٰ نحو بنَّاء، في العالم المعاصر. بل إن دولةً مثل إيران، بغض النظر عن نزاعها المتطرف مع جوانب أو أوجه معينة للمعاصرة، لا تفتأ مستمرة في أن تكون عصرية في أغلب النواحي. إذ أدىٰ تمكين الثورة وترسيخها، علاوة علىٰ إنشاء شبكة قطارات الأنفاق في طهران، إلىٰ ازدهار البرمجيات الإسلامية. وأيضًا، فإننا لو رجعنا أدراجنا إلىٰ الوراء، فإنه يمكننا أن نرىٰ محاولات عقلية بعينها لم يكتب لها النماء والازدهار في الإسلام إبان العصور الوسطىٰ. حيث كان ثمة تراث فلسفي، تعود نشأته إلىٰ الإغريق ولكنه لا يزال حاضرًا مستمرًا حتىٰ أيامنا هذه، وبخاصة في إيران. ولقد كانت العلوم الإسلامية، إلىٰ حوالي سنة (١٥٠٠)، هي الأكثر تقدمًا في العالم، وإنه ليبدو أنه مما لا جدال فيه، أن العلوم الإسلامية، عندما نقلت إلىٰ أوروبا في العصور الوسطىٰ، إنما أدت دورًا نقديًا في سبيل تهيئة الأرضية لقيام الثورة العلمية. فإننا الآن لنعلم، مثلًا، أن كوبرنيكوس إنما استعار كثيرًا من الأصول الرياضية لنظامه الشمسي من علماء الفلك المسلمين، علىٰ الرغم من أن فكرة نظرية مركزية الشمس ليست كذلك[1].

(1) George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Transformations: Studies in the History of Science and Technology; Cambridge: MIT Press, (2007), pp. 193-232; F. Jamil Ragep, "Copernicus and his Islamic Predecessors: Some Historical Remarks," *History of Science* (2007) 14, pp. 65-81.



وإن الأمر البالغ الأهمية أن العلوم الدينية الإسلامية، في بِنيتها الناضجة إنما تمثل نمطًا من الإسكولائية، صيغةً للبحث يوظف فيها العقل لتحليل النصوص الدينية تحليلًا منطقيًا. إن هذا النمط الإسكولائي، هو أساس التعليم الديني الإسلامي المستحدَث، حيث يدرَّب فيه الطلبة تدريبًا بليغًا علىٰ المنطق الأرسطي، وهو الأداة التي تستعمل في موضوعات أكثر تطورًا كالفقه أو علم التشريع.

وفي اعتقادي أن هذا الضرب من العقلانية إنما كان أساسًا للثقافة العقلية الإسلامية في صِيَغها الكلاسيكية والمستحدَثة. وقد وقفت فصول هذا الكتاب، من الثالث إلىٰ الثامن، لأبيِّن بدقة ما الذي أقصده بهذه (التساؤلات): ما الذي كانت عليه طبيعة العقلانية الإسلامية، وبخاصة العقلانية الإسكولائية، وكيف تطورت، وما هي مكامن قوتها، وما هي مكامن قصورها. وأما الفصل الأخير، فإنه يتحدث عن المناوئين لهذا الضرب من العقل، وعن انحساره وإخفاقه، وعن الدور الذي يمكنه أن يضطلع به في سبيل تطوير الفكر الإسلامي في العالم المعاصر وارتقائه.

علىٰ أن هنا قضية وجودية أرغب في أن أجلِّيَها، وهي أنني لا أعد «واحدًا من الآراء أو الفهوم العقلية المسلمة»، ولا أعد «الإسلام» كما لو أنهما كينونة خالدة مستقلة. فإن العالم الإنساني إنما يتكون من آحاد الأفراد، ومن آحاد الأفكار، ومن آحاد الأعمال. غير أن للأفكار قوة ونفوذًا، كما أن لها منطقها الخاص، علىٰ الرغم من أن الظروف التاريخية هي التي تصوغ وتحدِّد طريقة التعبير عن هذه الأفكار. والدين الإسلامي إنما ظهر إلىٰ الوجود من خلال تجربة دينية لإنسان واحد، هو النبي محمد. والتحقيق فيما شكَّل تلك التجربة الروحية موضوع بحث تاريخي آخر مختلف، غير أنها كانت تجربة ذات طابع خاص، تجلىٰ في نسق من الأفكار نُقلت وصيغت صيغةً أكثر تحديدًا، بفعل الشخصيات الممتازة، ومن خلال تجارب الذين كانوا من حول النبي نساءً ورجالًا. وقد شكلت تلك الأفكار الإمكانات المتاحة للمفكرين المسلمين وحددتها حتىٰ يومنا هذا. وقعت أحداث كثيرة من بعد ذلك، ولكن الحياة العقلية الإسلامية ازداد نموها إلىٰ حد بعيد؛ بسبب الاحتمالات الكامنة في مجموعة الأفكار المتشابكة، التي ورثتها القرون الأولىٰ من المسلمين، وهكذا



جيلًا بعد جيل، كانت الحياة العقلية الإسلامية في القرون المتأخرة تحدد معالمها خياراتٌ حددتها الأجيال التي تسبقها(١).

وليست بي حاجة إلىٰ تأكيد أنه كان ثمة شيء من الحتمية الفكرية الجوهرية، تعمل في الحياة العقلية الإسلامية، فضلًا عن أن طبيعة تجربة محمد فتحت الباب أمام بعض الاختيارات، وأفضت إلىٰ إيصاد الباب في وجه اختيارات أخرىٰ. وقد كان الالتزام الدقيق بأحكام الإسلام، قائمًا منذ زمن النبي؛ ولذا فإنه ليس مفاجئًا أن علماء الشريعة في كل العصور كانوا يتمتعون بمكانة مرموقة، مكانة لا يشرَكهم فيها نظراؤهم المسيحيون. وإن الصورة التي اتخذها هذا الالتزام الدقيق بالشريعة جسدتها الأقضية والاختيارات التي أمضتها القرون الأولىٰ، بشأن كيفية التعامل مع انقطاع التوجيه الإلهي المباشر، الذي كان يتلقاه النبي فيما سبق. ازدهرت بعض الاتجاهات الفكرية، كالالتزام المذهبي بالشريعة والتصوف، في حين أخفقت اتجاهات أخرىٰ، كمحاولة الفارابي أن يجعل من الفلسفة السياسية العقلية المبدأ الناظم الأساسي في الإسلام. وبقيت مناهج أخرىٰ، كالمنطق والميتافيزيقا الإغريقيين، تتعثر مضطربة، غير أنها وجدت آخر الأمر مكانها. ولم تُقبل الفلسفة الإغريقية قطُّ بوصفها سيدة العلوم، لكنها في النهاية لقيت احترامًا وتقديرًا بصفتها الخادمة للجدل الفقهي والتأمل الصوفي.

إن للأفكار التي شكلت الحياة الإسلامية منطقًا داخليًا، حدد الخيارات المتاحة للمفكرين المسلمين، ومن ثم فإنه وجَّه الحياة العقلية الإسلامية في اتجاهات

---

(١) صُوِرت هذه القضية تصويرًا رائعًا لدىٰ مارشال هُودْجْسون Marshall Hodgson، في كتابه:
The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, vol. I: *The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), pp. 34-39.
حيث ينتقد بحدة شتىٰ التفسيرات الاختزالية للتاريخ الإسلامي (p.37) قائلًا: «وإذن، من الحكمة أن نفترض مبدأ أساسيًا، ينبغي أن يتحمل أيُّ انحراف أو حَيدة عنه عبء الإثبات، وهو أن كل جيل يصطنع قراراته الخاصة به ... فليس يُحَد جيل من الأجيال بمواقف أسلافه واتجاهاتهم، علىٰ الرغم من أنه ينبغي، إلىٰ جانب ذلك، أن تأخذ هذه القرارات مآلاتها بعين الاعتبار، فإنها قد تجد نفسها، في حقيقة الأمر، محدودة بقوة بهذه المآلات في جملة من الاختيارات التي تملك أن تفصل فيما بينها».



مخصوصة. ولم تكن القضية قضية افتقار إلىٰ الحرية اللازمة للإبداع الفردي أو البدائل الأخرىٰ، بل بالأحرىٰ إن أولئك الذين لا تتسق جهودهم مع الأفكار التكوينية في المجتمع الإسلامي وتتعارض معها، كالفارابي والفلاسفة المتقدمين، لم يشكلوا الجوهر الرئيس للفكر الإسلامي. في حين أحرز أولئك الذين استطاعوا أن يصنعوا إبداعهم الفكري الخاص، الذي يصبُّ في القنوات التي أتاحتها الأفكار التأسيسية في الإسلام، أحرز أولئك أثرًا قويًا مستمرًا. يشتمل هذا القبيل من المفكرين علىٰ الغزالي، الذي رأىٰ أن مكان المنطق إنما هو في منهج التدريس الفقهي، وعلىٰ السهروردي الذي رأىٰ أن الدور الطبيعي للفلسفة إنما هو من حيث كونها مفسرة للتصوف.

إن العلاقات الداخلية بين فروع الفكر (الإسلامي) مختلفة عنها في المسيحية اللاتينية، غير أنه كما هو الحال في أوروبا القرون الوسطىٰ، جاء العقل في الوقت المناسب لينصر الإيمان.

ولكن لنا أن نسأل ما الذي نعنيه بالعقل؟




مكتبة
الفكر الجديد

(٢)

تعدد مفهوم العقل

إن العقل والعقلانية مفهومان مشكلان يستعصيان علىٰ الضبط والتحديد الدقيق. إذ لا تميل موسوعات الفلسفة ولا ترغب في أن تخصص مقالات بحالها للكلام عليهما أو علىٰ تحديدهما[1]. وعندما ننظر إلىٰ ما يقصده فلاسفة بعينهم، بالعقل والعقلانية، فإنه سيتضح لنا سريعًا أنهم إنما يقصدون بها أشياء كثيرة متباينة. ويدعي الفلاسفة، في أحيان كثيرة، أنهم يتبعون العقل والمناهج العقلية، ولكنه يبدو غالبًا أن «العقلية» ليست شيئًا أكثر من جزم فيلسوفٍ ما بأن مناهجه واستنتاجاته صحيحةٌ علىٰ نحو جليٍّ.

---

(١) إن الأبحاث المنهجية المستقصية الموضوعة في مفهومي «العقل والعقلانية»، بمعنىٰ كليٍّ، قليلةٌ نادرة، يترافق هذا مع أبحاث فلسفية تنزع إلىٰ العناية بالتفكير أو الاستدلال، ونظرية المعرفة، والعقل العملي بوصفه يتصل بالأخلاق. ولذا، فإن كتاب كانط «نقد العقل الخالص»، مثلًا، نقد معرفيٌّ للميتافيزيقا العقلانية، فهو ينتقد في «المذهب العقلي» أن يكون دليلًا هاديًا في التعامل مع الميتافيزيقا. يستثنىٰ من ذلك روبرت أودي Robert Audi في كتابه:

The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality)Oxford: Oxford University Press, (2001,

علىٰ الرغم من أنه يضع نظرية في العقلانية أكثر من استقصائه لتاريخها، مثلما أفعل أنا. وثمة سلسلة مقالات مترابطة في:

The Routledge Encyclopedia of Philosophy (New York: Routledge, 1998), s.v. "Rational Beliefs" by Christopher Cherniak; "Rationalism" by Peter J. Markie on the European rationalists; "Rationality and Cultural Relativism" by Lawrence H. Simon; "Rationality of Belief" by Jonathan E. Adler; and "Rationality, Practical" by Jean Hampton.

غير أن هذه المقالات لا تنشئ نظريةً متينة متماسكة للعقلانية والعقل جملة.



واعتبر ذلك في عصر التنوير، حيث العقل إنما يعني إحلال الفكر الفردي المستقل محل المرجعية الدينية الموروثة؛ فبالنسبة إلىٰ فلاسفة أوروبا الوسيطة كان العقل تابعًا للوحي، وبالنسبة إلىٰ أنصار المذهب النفعي فإن العقل إنما هو الغاية العملية للسعادة العظمىٰ لدىٰ السواد الأعظم. وينكر المذهب النسبي المعاصر أن العقل يستطيع أن يصل إلىٰ الحق المطلق أو الأقصىٰ، وترفضه الرومانسية مقدمة عليه تجربة تسبق طور العقل في العالم.

وليس من العسير أن نتبيَّن الأفكار أو العقائد المتناظرة المتنافسة المتصلة بالعقلانية في الحضارة الإسلامية. وإنه لمن الواضح أننا لا نناقش أو نبحث مفهومًا واحدًا بيِّنًا لا لبس فيه. وإذن، فإننا عندما نمضي في الحديث عن العقل في الحضارة الإسلامية، فإننا بحاجة لأن نحدِّد بالضبط نمطَ العقل الذي نتحدث عنه أو أنماطه علىٰ الأصح.

وإن الأفكار الغربية حول العقل، ليست هي المعيار الذي يجب أن يحكَّم العقل الإسلامي ضده أو في مقابله -فليس ثمة، علىٰ أية حال، مفهوم غربي واحد للعقل حتىٰ يتخذ محكًّا ومعيارًا- غير أن التاريخ العقلي الغربي تاريخ مختلف، ومن ثَمَّ فإنه نموذج لا نظير له من حيث كونه موضوعًا للمقارنة. إن علاقة الغرب بالعقل علاقة معقدة ومثيرة، وقد أنتجت عددًا من المفاهيم المختلفة «للعقل والعقلاني»، وأنتجت، إلىٰ جانب ذلك، عديد المدارس المضادة للتفكير. وإن الانطلاق من مرجعية أو معيارية خارجية سيتيح لنا أن ننظر إلىٰ المفاهيم الإسلامية للعقل نظراتٍ جديدة. فإننا نملك أن نستفهم بشأن الحديث النبوي، ليس حول ما إذا كانت الأحاديث صحيحة أو معتدًا بها، وليس حول حجيتها ما هي، بالنظر إلىٰ علاقتها بالأصول الأخرىٰ للفقه والعقيدة الإسلاميين؛ وإنما عما يشي به إلينا انتخاب الأحاديث واصطفاؤها والمنهجُ الذي أقام صرحها ونظمها، وعن الطريقة التي فهم بها المسلمون الأوائل البحثَ والتقصي عن الحقيقة الدينية، وعن الدليل الفقهي. وبمستطاعنا، علىٰ نحو مماثل، أن نسأل بشأن الفقه الإسلامي، ما هي الفروض التي قامت عليها مناهجه، وبشأن التصوف، ما هو المغزىٰ من وراء التصانيف المستعصية الملغزة الخاصة باللاهوت الصوفي، وهلم جرًّا.



تعريف العقل والعقلانية

غير أنه، بداية، يعوزنا تعريف للعقل والعقلانية متجاوز شامل، تعريف نستطيع بواسطته أن نأخذ بعين الاعتبار المفاهيم المختلفة للعقل التي سنتعرض لها. وفي الوقت الحاضر، سأتناول تعريفين اثنين بوصفهما يرادفان تقريبًا الفرق الحاصل بين العقل والعقلانية؛ فالعقل إنما هو مفهوم نظري مجرد، والعقلانية إنما هي إعمال لهذا العقل في الأفكار والأفعال. وإني آخذ بالتعريف الآتي بوصفه تعريفًا يفي بالغرض:

العقل أوالعقلانية هو أن تؤخذ الاعتقادات والدعاوىٰ والأفعال مأخذًا منهجيًا حاكمًا، مؤسَّسًا علىٰ مقدمات منطقية معللة وحجج صحيحة مقنعة بحيث لو أن شخصًا آخر يملك الوصول إلىٰ المعلومات ذاتها، وفي طوقه أن يفهم الدليل أو الحجة فهمًا صحيحًا، فإنه يتعيَّن عليه أن يقرَّ بأن المقدمات معللةٌ، وبأن المنطق صحيح دقيق، وبأن العقائد والدعاوىٰ والتصرفات أو الأعمال المحصَّلة صحيحةٌ.

عناصر التعريف الرئيسة:

١- **المقدمات المنطقية المعللة**: وهي أن تكون الأصول والمبادئ الفعلية التي يستعملها الشخص العقلاني، معلومةَ الصحة، أو أنها يمكن أن تقبل علىٰ أنها صحيحة لأسباب وجيهة.

٢- **المنطق السليم**: وهو أن هذه القواعد أو المبادئ إنما تُجرىٰ علىٰ وفق قانون المنطق.

٣- **تحكيم العقل والاعتماد عليه اعتمادًا منهجيًا حاكمًا**: وهو أن استعمال المبادئ المبرهنة المعللة واستعمال المنطق السليم هو المنهج الرئيس الذي به يختبر المرء عقائده وأفكاره، وبه ينشئ أدلته وحججه، وبه يحكم علىٰ أفعاله.

ولإيضاح ذلك دعوني أسوق بعض الأمثلة المناسبة التي تتصل بما يمكن أن يعد غيرَ عقلي، أو لاعقلانيًا استنادًا إلىٰ هذا التعريف:



١- إن المقدمات والمبادئ المعتمدة يمكن أن تكون هي في نفسها غيرَ عقلانية، أو ذات طبيعة ليست عقلانية، كما هو الحال في نسق ميتافيزيقي وضعه رجل مجنون، أو كما هو الحال، وهذا أكثر شيوعًا، في التصرفات والأفعال التي تؤسس علىٰ السلطة والنفوذ أو علىٰ الاعتقادات غير الممتحنة أو علىٰ الانفعالات.

٢- وقد يكون المنطق المعتمد زائفًا، أو سفسطائيًا جدليًا، أو خطابيًا؛ إما لأن المرء الذي لم يُعنَ بالتفكير بوضوح، لم يكن قادرًا علىٰ فعل ذلك، وإما لأنه كان يتوخىٰ مغالطة الآخرين أو مغالطة نفسه.

٣- إن أمثال هذه الطرائق قد تتبع لمامًا من حين لآخر، وليس بانتظام ضمن السياق الأكبر للحياة العقلية والعملية للإنسان.

إن المشكلة في التعامل مع العقل والعقلانية تتمثل في صورة العقل كيف تبدو في عين الناظر، وبخاصة فيما يتصل بنقطة البداية. فإن المقدمات أو المنطلقات المنطقية التي تملك تسويغها وتعليلها، قد تختلف اختلافًا شديدًا باختلاف الأوقات والأمكنة، بل قد تختلف باختلاف الأشخاص في الوقت الواحد، وفي المكان الواحد، وفي الوضع الاجتماعي الواحد. وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن الفكرة العامة تبدو صائبة: إذ لأحدنا أن يتصور أن الإكويني وديكارت وفولتير وبينتام إنما يقرون أن عقائدنا وأفعالنا ينبغي أن تؤسس بانتظام علىٰ مقدمات منطقية مبرهن عليها وصحيحة، وعلىٰ حجج سليمة، ولكنهم لن يقروا مطلقًا بالشيء الذي يشكل نقطة البدء العقلية لمثل هذه الحجج، ولأنشطة العقل وحراكه علىٰ نحو عام. إنها هي عينها هذه الاختلافات التي أزمع أن أستكشفها بوصفها طريقًا إلىٰ استجلاء طبيعة التفويض والإحالة إلىٰ العقل والعقلانية أو مناوأتهما في الحياة الفكرية للحضارة الإسلامية.



المفاهيم الغربية المتصلة بالعقل

أعرض، في هذا الفصل، لتصورات ستة للعقل، يبدو لي أنها تركت أثرها في الحضارة الغربية هي: المذهب العقلي لدىٰ الإغريق[1]، والإسكولائية الوسيطة، والعقل العلمي، والعقل في عصر الأنوار، والعقل النفعي، والمذهب النسبي. وأعرض، كذلك، لردتي فعل مضادتين للعقلانية هما: المذهب النصي أو الحرفي البروتستانتي، والمذهب الرومانسي. ثم إني أناقش، بعد ذلك، بعض التباينات بين هذه التصورات المتصلة بالعقل في التاريخ العقلي الغربي. ثم أنتهي إلىٰ بعض الاقتراحات حول كيف أن هذه التصورات المتخالفة للعقل، والتوترات والتباينات الحاصلة فيما بينها يمكن لها أن تحكي التجربة الإسلامية، أو أن تكون منها بسبب. وقد يمكن لهذا التاريخ أن يحلل علىٰ نحو مختلف، وإني لم أناقش التفاصيل أو الدقائق كلها، سواء المتصلة بالتاريخ العقلي الغربي أم المتصلة بالتاريخ العقلي الإسلامي. ومع ذلك، فإن مجموعًا أو مصنفًا صغيرًا خاصًا بالمقولات يستلزم ليكون مقبولًا، بيان التجربة الإسلامية المتصلة بالعقل. وإني لأعتقد أن هذا المصنَّف مرضٍ إلىٰ حد ما.

---

(١) سيعذرني القارئ لاعتدادي الإغريق القدماء جزءًا من الحضارة الغربية؛ وذلك لأنهم، علىٰ التساوي، الأسلاف العقليون للحضارة الإسلامية، علاوة علىٰ كونهم أسلاف الثقافات الأرثوذوكسية شبه الغربية لبيزنطة وروسيا. وفي الحقيقة، إنه يبدو لي الإغريق شرق-أوسطيين أكثر منهم أوروبيين. ومع ذلك، وبغض النظر عما قد يكون لهم من ورثة عقليين آخرين، فإنهم كانوا، بلا ريب، أسلافًا عقلانيين للغرب المعاصر، وإنه بهذا المعنىٰ ناسب أن أسلكهم هنا في تاريخ الحياة العقلية الغربية. وسيناقش دورهم في الأرومة العقلية للحضارة الإسلامية في خلال الفصول: من الرابع حتىٰ السابع.



العقل والعقلانية لدى الإغريق

يختلف التصور الغربي للعقل عن ذلك الذي لدىٰ اليونان القديمة. فليس ثمة حضارة قديمة في منطقة البحر المتوسط الأوسع، أنشأت أو طورت شيئًا كالذي فعلته اليونان[١]. فالإنجازات الروحية والعملية لبلاد ما بين النهرين وتلك التي للمصريين واليهود والفرس عظيمة هائلة، غير أنها لم تؤسس علىٰ العقل بالمعنىٰ الذي نفهمه به. لقد كانت كلها ثقافات دينية متسطلة. فاليهود اتبعوا إلههم الغيور، بسبب من آياته العظيمة التي أبداها عندما أعانهم علىٰ الخروج من مصر، ولأنه كان شديد الانتقام عندما يزدرىٰ أو تنتهك حرماته. ولقد كان أهل ما بين الرافدين والمصريون يعاملون ملوكهم معاملة الآلهة، ويعاملون آلهتهم معاملة الملوك. فقد نفذت الحياة الدينية الأسطورية في الشرق الأوسط القديم نفاذًا عميقًا. وكما أنها قد تكون حياة عجيبة طريفة وجميلة وروحانية حقًا في بعض الأحيان، فإنها لم تكن، كذلك، حياةً عقلية. لقد أنشأ الفرس والمصريون أنظمة إدارية مستقرة وغنية، غير أن بيروقراطية منظمة وُقفت علىٰ خدمة نظام ملكي ليست أساسًا كافيًا للقول بأن حضارة ما إنما تتبع مثال العقل. الإغريق وحدهم من وضعوا تصورًا لتفسير العالم وما يشتمل عليه انطلاقًا من المبادئ العقلية الأولىٰ، ومن ثمَّ فإنهم وضعوا تصورًا لتنظيم حياتهم وفقًا لذلك.

وقد أوجد الإغريق رابطًا بين هذا التصور العقلاني وكلمة "logos"، وهو مصطلح شديد الغموض متعدد الوجوه، مأخوذ من الفعل "legein"، الذي يعني «أن تتكلم». ويشغل من القاموس الإنجليزي- اليوناني الأضخم، كما هو معروف، صفحاتٍ عديدة، ويحمل معاني كنحو: الكلمة، والحجة أو الدليل، والخطاب، والمبدأ،

---

(١) لقد نحيت جانبًا الكلام علىٰ الصين والهند، اللذين كانا بعيدين غاية البعد، ليتركا أثرهما في الأصول العقلية لكل من الحضارة الأوروبية الغربية والحضارة الإسلامية، ولكنهما يستأهلان بحثًا مستقلًا لست مؤهلًا لإنجازه علىٰ الإطلاق.



والمنطق، والبِنية الداخلية، والنظرية أو المذهب، من بين معانٍ أخرىٰ. وقد اشتقت الكلمة الإنجليزية "logic" من هذه الكلمة، وليست الكلمة العربية «المنطق» إلا ترجمة حرفية لها. ويُتَّجَه في السياقات والنصوص الفلسفية، إلىٰ أن يستعمل بمعانٍ ثلاثة: الأول البِنية الداخلية لشيء ما؛ الثاني النظرية، أو المذهب، التي تفسره؛ الثالث البيان أو البسط الحرفي لهذه النظرية. وقد وضع الرواقيون تصورًا للعقل في غاية الاستفاضة والإتقان، غير أن الفكرة العامة إنما قامت علىٰ أساس من الفلسفة الإغريقية منذ البداية، وهي تقول: إن ثمة بناءً منطقيًا عقليًا للعالم وسيرورته، ويمكن لهذه المنطقية الداخلية أن تدرك بالبحث والنظر، ويمكن لهذا النظر أن يبيَّن بطريق الكلام أو الخطاب.

وإن الجانب الأكثر عجبًا في هذه المغامرة أنها إنما أنجزت في ظل قيود قليلة جدًا. فمنذ البداية، لم يجد الفلاسفة اليونانيون أنهم مقيدون بالرؤىٰ الدينية التقليدية؛ ولذا فإن مذاهبهم تراوحت بين الروحانية المتأمِّلة العسيرة أو المعقدة، والمادية غير المتحفِّظة. وقد كان ثمة محاكمات عارضة، كتلك التي نالت أنكساغوراس عندما أُبعِد إلىٰ خارج أثينا؛ وذلك لتشجيعه الإلحاد من خلال قوله بأن الشمس إنما كانت صخرة ساخنة. وقد وجد فيهم الهازئون والهجاؤون غَرَضًا جذابًا لهزئهم وهجائهم، ولكنهم غالبًا ما كانوا يُخلَّون لشأنهم ليفيضوا في نظرياتهم المتنافية تنافيًا تامًا، متبعين العقل إلىٰ حيث قادهم. (ولم يُعدم سقراط بسبب من آرائه الفلسفية، ولكن بسبب عدد من تلاميذه، الذين خانوا الديمقراطية الأثينية). إنهم قد يكونون اختلفوا حول النتائج والاستنتاجات، لكنهم كانوا مكبين علىٰ السعي إلىٰ فهم منطق العالم، وإلىٰ بيان قانون التفكير من خلال قوانين الخطاب. وإذن فإن الفلسفة، منذ فجرها الأول، عملت تحت فَرْضٍ بأن مبدأها المنهجي الجامع الذي يمد ظله إنما كان سيادة العقل، مهما يكن من أمر الطريقة التي يمكن أن يفهم بها. وإنه ليصعب أن نفهم سبب كَون الأمر علىٰ هذا النحو. ومع ذلك، فقد كان العامل الأول، بيقين، الطورَ الذي فقدت فيه آلهة الأوليمبوس العنيفة المتسافحة سلطانَها علىٰ الضمير الفردي، مورثة من بعدها، معًا، ظمأً روحيًا لشيء أكثر نبلًا، وفقدًا لاعتقاد تقليدي آسر. وقد يكون من الحق أن التشظي السياسي لليونان التقليدية أدىٰ كذلك دورًا ما.



الإسكولائية: العقل بوصفه أداة لدى علم اللاهوت

أسقط الدين المنزَّل، آخرَ الأمر، السيادة الثقافية والعقلية للفلسفة اليونانية. فلم يستطع فلاسفة اليونان ولا فلاسفة العهود الهيلنستية، بحكم الطبيعة الخاصة لمشروعاتهم الفلسفية، إرضاء الحاجات الروحية لجماهير الناس. وقد كانت هذه الحاجات، إبان عهد الإمبراطورية الرومانية، تُلبىٰ، أكثر فأكثر، بمختلف العقائد القادمة من خارج، يأتي في المقام الأول تلك التي هي ذات أصول مشرقية، تلك العقائد هي الشيء الوحيد الذي أعوز المسيحية أن تحذرنا منه. لقد كانت المسيحية ديانة ذات عقيدة، تصدَّع تاريخها المبكر بالخلافات المتصلة بطبيعة يسوع المسيح، وبطبيعة الألوهية. وقد أدخلتها مصداقيتها العقدية في صراع مع الفلاسفة، منافسيها الرئيسين في باب تفسير العالم. ولقد تعلم المسيحيون سريعًا كيف يصبون لاهوتهم في قوالب فلسفية، والحق أنهم إنما تعلموا هذا الصنيع من الفلاسفة الوثنيين، الذين كانوا في أغلب الأحيان أساتذتهم. ثم في حوالي القرن العاشر، انبثق طراز عقلي جديد هو: الإسكولائية[1].

وإذن، فإن الإسكولائية إنما هي ثمرة نضج اللاهوت المسيحي. فقد تبصَّر علماء اللاهوت المتفلسفون الإسكولائيون، باعتقادهم الذي يؤمنون به، وعرفوا الفلسفة، التي هي الأرِسطوطاليسية عادة، وكانوا معنيين بإقحام العقل علىٰ قدر الطاقة في الاحتجاج للعقيدة المسيحية وإيضاحها. ولكن الوحي كان هو الأعلىٰ منزلة: فإذا كان ثمة اعتقاد ديني ينازع الفلسفة أو يضادها، فإن اللاهوتيين الإسكولائيين يسعون إلىٰ

---

(١) ومن الكتب الهادية في الكلام علىٰ ظهور الفكر المسيحي في سياق الفلسفة القديمة المتأخرة هذان الكتابان:

Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen* (New York: Oxford University Press, 1966), and Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian EncounterwithHellenism* (New Haven: Yale University Press, 1993).



رفع النزاع بضرب من المصالحة. ولنأخذ في هذا مثالًا مشهورًا، ففي العشاء الرباني (الأفخارستيا) يتحول الخبز والخمر إلىٰ جسد المسيح، غير أنهما، بالطبع، لا يزالان يبدوان للعيان خبزًا وخمرًا. لقد كانت مهمة المدرسي أن يبيِّن كيف يمكن لهذا المعتقد أن يأتلف مع الرؤية الأرسطية بشأن الجواهر المادية[1].

العقل في عصر الأنوار

سأدرج في طي هذا العنوان كلًا من المذهب العقلاني في الفلسفة الأوروبية إبان القرن السابع عشر، وفكر التنوير إبان القرن الثامن عشر؛ فالحديث عنهما معًا مناسب لائق. والصفة الجامعة بينهما إنما هي رفض السلطة الموروثة، والثقة بقدرة العقل البشري الحرة والمستقلة. لقد كانت الفلسفة الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، إلىٰ حد كبير، ردًا علىٰ الفلسفة الإسكولائية. فالعقل إنما يأتي أولًا، ومع أن كثيرًا من المفكرين التنويريين كانوا يحرصون علىٰ استبقاء المسيحية، فإن ذلك كان يجب فيه أن يكون بطريق العقل فحسب. وقد كان مفكرون آخرون، مثل فولتير وجيفرسون، مطمئنين تمامًا إلىٰ رفض المسيحية كلها أو بعضها. وعلاوة علىٰ ذلك،

---

(١) ينظر في الكلام علىٰ الإسكولائية في سياق مقارن:

Jos'e Ignacio Cabez' on, ed., *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives* (Albany: SUNY Press, 1998).

إذ يناقش الفصل الخاص بالكلام علىٰ الإسكولائية الإسلامية، لـ Daniel A. Madigan بعنوان "The Search for Islam's true Scholasticism"، يناقش علم الكلام المبكر علىٰ نحو رئيس، علىٰ الرغم من أنه يناقش الفقه الإسلامي بوصفه فنًا إسكولائيًا. ولا يناقش علم الكلام المتأخر ولا التعليم الفقهي، ومقارنتهما بالإسكولائية الأوروبية بيِّنة واضحة. للوقوف علىٰ الإسكولائية ومشكلة العقل في أوروبا ينظر:

Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

وغرانت Grant أحد المدافعين البارزين عن الرأي القائل بأن العلم الحديث تأسس في التقاليد الوسيطة للعقلانية الإسكولائية.



فقد كان ثمة مذهب متفائل يتصل بقدرات العقل. إذ ذهب ديكارت إلىٰ أنه باعتبار طبيعة التفكير وحدها والنظر فيها، استطاع أن يعيد بناء المعرفة الإنسانية بناءً عقليًا علىٰ أساس حصين راسخ. وذهب فلاسفة التنوير السياسيون إلىٰ أنه باعتبار الطبيعة الإنسانية اعتبارًا عقليًا ممحِّصًا، يمكنهم أن يتحصَّلوا علىٰ الأسس الأيديولوجية اللازمة لقيام مجتمع إنساني جديد ومستقر، أو يمكنهم أن يطوروه فحسب. وهكذا، فإن فكر التنوير اتسم برفض السلطة الموروثة، سواء كانت دينية أم سياسية، وبإيمان لا محدود بقدرات العقل البشري، وذلك عندما يتحرر من أغلال السلطة الدينية والسياسية.

العقل العلمي

لقد ضممت الحديث عن نشأة العقلانية العلمية إلىٰ الحديث عن العقل لدىٰ عصر الأنوار؛ وذلك لأنهما ظهرا في آن معًا، ودعت إليهما وناصرتهما الجماعة ذاتها غالبًا. وقد نتناول بالحديث، في هذا الصدد، بعض الشخصيات، من قبيل بنجامين فرانكلين، العالم العظيم، وبطل الفكر السياسي التنويري. ولكن علىٰ الرغم من ذلك، فإن بين هذين الاتجاهين من الاختلاف ما يكفي لأن نتناولهما بالنظر تناولًا مستقلًا.

لا يزال هناك جدل مستمر دائر حول طبيعة العلم، وما الذي كانت عليه بالضبط تلك الطبيعة التي تبدلت في أثناء الثورة العلمية، التي جَدَّت فيما بين عصر كوبرنيكوس، الذي ذاعت نظريته حول مركزية الشمس عام ١٥٤٣، وظهور كتاب نيوتن «الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية» عام ١٦٨٧. وإنه لمن الواضح الآن أن عوامل عدة أفضت إلىٰ الانقلاب البالغ الشديد في الفكر العلمي إبان هذه الفترة، من حيث: الرغبة الكلية عن العلم الأرسطي، والاعتماد والحظوة المتزايدان للتجربة وللمناهج التجريبية، والإفادة من الرياضة في النظرية العلمية[(١)]. ولعل الشيء الأكثر

---

(١) أجمل هـ فلوريس. كوهين H. Floris Cohen التأريخ المتشابك جدًا للثورة العلمية والنظريات =



جوهرية إنما كان تحوُّل محطّ التركيز الذي جعل من العالم الطبيعي المشكلة الجوهرية لدىٰ الفلسفة. وأكثر فأكثر، فإن أيما شيء ليس يمكن أن يفسر عن طريق المناهج الخاصة بالفلسفة الطبيعية الرياضية والتجريبية؛ فإنه ينتهي إلىٰ أن ينظر إليه علىٰ أنه شيء تافه، عديم المعنىٰ، لا سبيل إلىٰ معرفته، وبخاصة عندما أكسبت النجاحات العملية للعلم الجديد مكانة ونفوذًا بالغين للطبيعيات ومناهجها. وفلسفيًا، استبقىٰ العلم سلطانه وتأثيره، مخلفًا جرثومة محاولات مستمرة لإصلاح الفلسفة أو إعادة تشكيلها، ولإصلاح ميادين الحياة الأخرىٰ في بعض الأحيان، أسوة بالميادين العلمية(١). فقد كانت الحياة العقلية في القرن العشرين في أكثرها محكومة بالمحاولات الساعية إلىٰ تطبيق المناهج العلمية في ميادين الحياة الأخرىٰ. وعلىٰ الرغم من أن السعي إلىٰ حصر الفلسفة في المنطق الرياضي وفي العلم باءت، في النهاية، بالفشل، فإن العلم لا يزال المطالِب الأكثر حُظوة باستحقاقه تاج العقل.

= المتنافسة في بيان طبيعتها، خلال عام ١٩٩٠ علىٰ الأقل، ينظر كتابه:

The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry)Chicago: University of Chicago Press, (1994.

وأما نظرية كوهين Cohen الخاصة به فمعروضة في كتابه:

How Modern Science Came Into the World)Amsterdam: Amsterdam University Press, forthcoming (2010.

وينظر، في صلة هذه النظريات بالعلوم الإسلامية، الفصل الخامس.

(١) ينظر في التعرف إلىٰ مثال واحد:

Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1963).

فقد ادعىٰ هانس Hans أنه أعثره البحث علىٰ مقاربة علمية أجراها علىٰ الفلسفة، من شأنها أن تقصي التأملات والتخمينات التي تمتاز بهما الفلسفة القديمة.



العقل النفعي والعقلانية العملية

سعىٰ جيرمي بينتام وأصحابه، في أواخر القرن الثامن عشر، إلىٰ أن يجروا المناهج العلمية علىٰ مشكلات الأخلاق والاجتماع والسياسية. وقد كان الافتراض أو الرأي الرئيس لديهم أن غاية النشاط الأخلاقي والاجتماعي والسياسي كله إنما هي الزيادة في حصيلة السعادة الإنسانية، بأن يكون «الخير الأعظم للغالبية العظمىٰ»، وهو مذهب فلسفي لقبوه بـ «النفعية». وكان في فلسفة بينتام بعض بربرية، كما أن فيها بعض المشكلات الفلسفية الحقيقية المستحكمة، وفيها عدم اكتراث أو تنبُّه للاختلاف الثقافي. وقد كان سلطان النفعية بين مدٍ وجزر لمدة قرنين، غير أنها يمكن أن تؤخذ علىٰ أنها تمثل اتجاهًا غربيًا ينتمي لما بعد التنوير، وبخاصة في العلوم الاجتماعية، اتجاهًا يعرِّف العقلانية علىٰ أنها التنظيم العملي للمجتمع من حيث: الكفاءة الاقتصادية والإنتاجية، والبيروقراطية المنظمة، وما شابه ذلك. إن رؤية العقلانية علىٰ أنها نشاط عمليٌ لها الآن من الأثر في الحياة اليومية في العالم، ما يفوق أثر الاتجاهات الأخرىٰ، بل ما يفوق، علىٰ الجملة، أثر العلم.

النسبية

قريبًا من الوقت الذي كان فيه بينتام يصوغ نظريته الفَظَّة حول حب الخير العام، كان الفيلسوف البروسي عمانويل كانط يعد الأساس لإرساء الرؤية الحديثة حول العقل التي هي الأكثر تأثيرًا علىٰ الصعيد الفلسفي، وهي: النسبية. لقد كان كانط يتصدىٰ لمشكلات فلسفية محضة، بخصوص السبب الذي لأجله كان التقدم الحقيقي الذي أنجز في حقل الميتافيزيقا تقدمًا ضئيلًا للغاية، وبخصوص كيفية الإجابة عن الاعتراضات المتشككة الموجهة إلىٰ مصداقية المعرفة العقلية برمتها، التي كان قد



أثارها التجريبيان البريطانيان جون لوك وديفيد هيوم. إن الثورة الكوبرنيكية، كما يسميها، ذهبت بأولوية المعرفة والحق وفضلهما. وقد أكَّد أن مبادئ من قبيل قانون السببية وثبات الجواهر إنما كانت مبادئ صحيحة علىٰ نحو كوني، ليس لأنها حقائق اكتشفناها في العالم أو في الخارج؛ بل لأنها المفاهيم التي يستعملها عقلنا لينظم التجربة أو الخبرة. فقد كانت، إذن، صحيحةً علىٰ نحو ذاتي، لا علىٰ نحو موضوعي. ولقد تَعثَّر نسق كانط وأخفق في جملة كثيرة من القضايا الاصطلاحية الفلسفية، غير أن فلاسفة آخرين أخذوا برأيه في أن العالم الذي نختبره إنما يُشَكَّل وفقًا للمضامين التي اشتملت عليها عقولنا. لقد تحول الفلاسفة، وبخاصة في ألمانيا، من البحث عن الحق العقلي الأبدي إلىٰ دراسة طبيعة الذاتية الإنسانية. فقد وضع هيجل، الذي كان لا يزال شابًا عندما مات كانط، نسقًا معقدًا، ليس التاريخ فيه إلا كاشفًا عن نواحي الروح الإنسانية المتعددة. وإن الذاتية الإنسانية، فيما قدمه ماركس، إنما هي ثمرة الطبقة التي ينتمي إليها الفرد، في البناء الاقتصادي. صاغت الأفكار الهيجلية المتصلة بنسبية الحق، فيما بعد، العلوم الاجتماعية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وشكلت كذلك الفرع المعرفي الجديد الخاص بالدين المقارن. وببساطة إذا كان الحق تابعًا للمكان والزمان اللذين يحيا فيهما المرء، أو تابعًا للأسلوب الذي ترقىٰ به الفرد وتعلم أو القدر الذي أصابه من المعرفة؛ فإنه إذن ليس ثمة ثقافة أو دينٌ يرجح علىٰ ثقافة أو دينٍ آخرين؛ فالكل حق علىٰ السواء، ويجب أن يُفهَم كلٌ من خلال مصطلحاته أو مواضعاته الخاصة به.

إن ظهور النسبية ألقىٰ علىٰ كاهل الدين حملًا ثقيلًا، دافعًا المجتمعات الدينية إلىٰ أن تختار بين الإقرار بحقَّانيَّة الأديان الأخرىٰ كلها، أو رفض الفكر الحديث والفهم العلماني الذي يقدمه للدين.

❀ ❀ ❀

وقد أنتج الغرب، كذلك، اتجاهين عظيمين مضادين للعقلانية، لا يزالان كلاهما المؤثرين الرئيسين في الفكر والثقافة الغربيين، يمثِّل الأول ردًا علىٰ الإسكولائية الوسيطة، ويمثِّل الآخر ردًا علىٰ التنوير وعلىٰ العقل العلمي.



النصية البروتستانتية

اعتمدت الكنيسة الكاثوليكية الوسيطة علىٰ مصادر ثلاثة للمعرفة: الكتاب المقدس، التقليد (أو التسليم الرسولي)، والعقل. وقد يكون الكتاب المقدس من بين هذه الثلاثة أقلَّها أهمية من الناحية العملية. فقد كانت الكنيسة تعلم أن الخبز والخمر في الأفخارستيا إنما ينتقلان إلىٰ جسد المسيح ودمه، ليس لأن الكتاب المقدس قال ذلك بوضوح، أو لأن العقل كان يمكن له أن يثبته؛ بل لأنها آمنت به، ولأنها منذ نشأتها الأولىٰ كانت تشهد ذلك في طقس القربان المقدَّس لأكثر من ألف سنة. إن البنيان الضخم الخاص باعتقاد الكنيسة وشعائرها وممارساتها وإدارتها وقانونها إنما قام علىٰ أسس كتابية ضئيلة جدًا. وعندما فقد نظام الكنيسة الهرمي اعتباره من جراء فساده السافر، طعن المصلحون في الأسس التي قامت عليها سلطته ونفوذه. وقد أثمر ذلك فرقة دينية انشقت عنه، ستعرف لاحقًا بـ «حركة الإصلاح البروتستانتي». إن البروتستانتيين مختلفون فيما بينهم بشأن قضايا كثيرة، غير أنهم، علىٰ نحو عام، يقدمون الكتاب المقدس علىٰ مصادر المعرفة الأخرىٰ كلها، دينيةً كانت أو دنيوية علمانية. فهم يتجهون إلىٰ رفض تقليد الكنيسة عندما لا يمكن أن يستدل له، أو أن يسوَّغ، بنص الإنجيل الصريح، مستندين في ذلك إلىٰ المبدأ القائل: «الكتاب المقدس فحسب». وقد كانت النتيجة أشكالًا شتىٰ من «الحرفية الكتابية»، لا تزال فاعلة ذات نفوذ حتىٰ الوقت الراهن. كان المذهب البروتستانتي أولًا يشدد علىٰ مضادة المذهب الكاثوليكي، غير أن الأفكار البروتستانتية المتصلة بالكتاب المقدس أجازت وسوغت رفض الأديان وفرق البروتستانتية الأخرىٰ، وجوانب معينة من العلوم -ولا سيما علم الأحياء وعلم طبقات الأرض- ومناهج البحث العلمانية، وإضفاء الطابع العلماني علىٰ الثقافة.

وعلىٰ الرغم من أن البروتستانتيين مختلفون شتىٰ إلىٰ حد بعيد، فإن الباعث الرئيس الموجِّه لجلِّ المنتسبين للبروتستانتية وحقيقة ما هم عليه، إنما هو كونهم مضادين للعقلانية، منكرين أن يكون للعقل دور مستقلٌ في التحصُّل علىٰ الحقيقة الدينية،



جاعلين شرعية العقل في المجالات الأخرىٰ رهنًا باتساقه أو تناغمه مع الكتاب المقدس. ومع ذلك، فإن البروتستانتية غالبًا ما تدعي حيازتها عباءة العقل، سواء بالمعنىٰ المدرسي الإسكولائي إلىٰ حدٍّ ما، الذي يعني الاضطلاع بالتفسير العقلي البالغ في عقلانيته للكتاب المقدس، أم بمعنىٰ تقديم تصور عقلي في أساسه يتصل بالله والعالم[1]. ومما لا ريب فيه أن البروتستانتيين طوروا أدب الجدل الديني ورقَّوه إلىٰ مكانة رفيعة، ووظفوا منتجات التِّقانة الحديثة والعقلانية التقنية، في سبيل الإفادة منها إفادةً فعالة للغاية، بادئين بالآلة الطابعة.

الـرومـانـسـيـة

إن الرومانسية، وهي الاتجاه الغربي الثاني العظيم، المضاد للعقلانية، الذي يمثل ردًّا علىٰ عقلانية التنوير الساطعة، اتجاه ذو أصول فنية. فالرومانسيون ينظرون إلىٰ المجتمع الحديث علىٰ أنه مجتمع فقد صلته بنواحي الحياة العاطفية واللاعقلانية، أو تلك التي هي وراء طور العقل. وقد وُسمت الرومانسية بعنايتها بالطباع الجامحة علىٰ نحو مضاد للدراسة العقلية لها، التي اختصَّت بعناية شخصيات تنويرية من قبيل الدكتور فرانكلين. ولقد مجَّد مؤسسوها (الطباع) البدائية والعاطفية والديونيسية. وأولعوا بالأبطال والمتمردين أو الخارجين علىٰ القانون. وقد أنتجوا فنًا جيدًا وفلسفة كئيبة متشائمة. والرومانسية، من حيث كونها حركة متميزة واضحة المعالم، حركة ظهرت سريعًا وتلاشت سريعًا، غير أن إضفاءها الشرعية علىٰ اللاعقلانية هو الذي بقي، معاودًا الظهور بانتظام في الفن، ولها تأثيرها البالغ في علم النفس، تاركة خلفها ظواهر من قبيل الثقافة المضادة في ستينيات القرن العشرين، والحركة المعاصرة للمحافظة علىٰ البيئة.

---

(١) ينظر مثلًا:

Jhon Wesley's "appeals to men of reason and religion",

أو الحجج البدهية أو المنطقية الشعبية في:

C.S. Lewis' Mere Christianity.



الحرب الأهلية المتصلة بالعقل في الغرب

حتىٰ لو استثنينا التصورات الإغريقية حول العقل، فإن هناك علىٰ الأقل خمسة تصورات بارزة تتصل به وأنموذجين اثنين للاعقلانية، تنشط كلها في الغرب الحديث، وليس واحد من هذه الاتجاهات أو الآراء السبعة يمثِّل وحدةً واحدة. فليس مفاجئًا، إذن، أن الحياة العقلية الغربية انهمكت، إلىٰ حدٍّ ما، في حرب أهلية مستمرة لما يقارب خمسمئة سنة. وسأثبت مثالًا لأربعة من الصراعات الفكرية الأكثر أهمية، التي انعقدت بين المفهومات المتنافسة المتصلة بالعقلانية أو اللاعقلانية، ولكن هذه الصراعات قد توحِّد بين أي زوجٍ من المفهومات المتصارعة.

الإسكولائية ضدًا للنصية البروتستانتية: إن هذا الصراع أفضىٰ، حرفيًا، إلىٰ حرب أهلية استمرت إلىٰ ما يقرب من مئتي سنة. والمسألة محل النزاع، التي سبق أن أشير إليها بوضوح، إنما هي «مصدر المعرفة الدينية ما هو». هل هو الوحي الخالص كما هو معبَّر عنه في الإنجيل، الذي يفهم علىٰ نحو حرفي من كل آية من آياته، علىٰ النحو الذي يوده البروتستانتيون المتشددون، أو هو كامل التقليد الخاص بالكنيسة الكاثوليكية الذي هو: الإنجيل، وتقليد الكنيسة الخاص بالإيمان والعبادة، والحصيلة المتراكمة لألفي سنة من التأمُّل التقَوِي، والنظر العقلي في الكتاب المقدس. إن الإجابة البروتستانتية واضحة وبسيطة، لكن الإجابة الكاثوليكية أكثر غنىٰ وأكثر براعةً.

العلم ضدًا للدين: إن هذا الصراع، ببساطة، ليس أمرًا يختص بما إذا كانت قصة الخلق في سفر التكوين يجب فيها أن تؤخذ علىٰ أنها تاريخ معصوم من الخطأ، أو علىٰ أنها رمز أو أسطورة بدائية؛ وإنما يُعنىٰ كذلك بماهية الاعتبار، أو المكانة، اللذين يجب إعطاؤهما لما أثمرته الدراسة الأكاديمية العلمانية للإنجيل ولتاريخ الدين. لقد بدأ هذا الصراع، علىٰ الأقل، مبكرًا جدًا منذ ظهور كوبرنيكوس، ولا يزال مستمرًا إلىٰ يومنا هذا وبخاصة في الولايات المتحدة.

النسبية ضدًا للنفعية وللنصية البروتستانتية: كانت الهند، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ساحةَ صراع عقلي وفكري بين الذين لقِّبوا بـ «اللغويين»



و«المستشرقين». واللغويون هم أولئك الذين كانوا يرغبون في أن يحدِّثوا الهند من طريق تقديم تعليم رفيع وحديث باللغة الإنجليزية، وهي الطريقة الأمثل التي تقصىٰ بها النواحي غير المرغوبة في الديانة والثقافية الهنديين ويشمل ذلك الإسلام. لقد كان هذا مشروعًا قريبًا إلىٰ قلب جيرمي بينتام النفعي، الذي أخذ علىٰ عاتقه وضع تشريع قانوني علماني جديد للهند. أما المستشرقون فهم أولئك الذين كانوا يتوخَّون تعهد الثقافة الهندية بالحفظ والعناية، وقد اعتقدوا أن أي تحديث يجب فيه أن يمضي ضمن الحدود التي فرضتها الثقافة نفسها. أما بروتستانتيو بريطانيا الإنجيليون فقد عملوا إلىٰ جانب النفعيين، ناظرين إلىٰ الثقافة الهندية، الهندوسية والإسلام كليهما، علىٰ أنها عقبة تعوق انتشار المسيحية. كان المستشرقون علماء وعمالًا قدامىٰ في الهند، رأوا في مشروع منافسيهم -كما اتضح لاحقًا بحق- تهديدًا للسيطرة البريطانية علىٰ الهند[١].

حقوق الإنسان ضدًا لحقوق المجتمع: أكَّد العقل لدىٰ مدرسة الأنوار حقوق الفرد وشدد عليها بوصفها عاملًا عقليًا وأخلاقيًا وسياسيًا. فالمفكرون النسبيون، سواء الماركسيون بتأكيدهم الصراع الطبقي، أو العلماء الاجتماعيون المعاصرون باحترامهم وتقديرهم للاختلافات الثقافية، شايعوا حقوق المجتمعات وأيدوها، كما فعل القوميون، الذين هم رومانسيون حتىٰ النخاع. كما اشتبك المدافعون عن سلامة المجتمع وصلاحه مع أنصار حقوق الفرد، في نواحٍ من قبيل الحرية الجنسية. وفي العقود الماضية، اتجه الشقاق ليكون بين المحافظين الداعمين لحقوق الأفراد، والليبراليين الداعمين لحقوق المجتمع، لكن هذه الوجهات تنقلب إلىٰ العكس في بعض الأحيان. وفي الوقت الراهن، حركة المحافظين في الولايات المتحدة مقسَّمة بين المحافظين الاجتماعيين، الذين يناصرون حقوق المجتمع - وهي، بالنسبة إليهم، معايير المجتمع الخاصة بالفضيلة - والمحافظين الاقتصاديين، وبين الليبراليين، الذين يشايعون، علىٰ التوالي، الحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية للأفراد.

هذا، ويمكننا أن نضيف إلىٰ حالات الصراع هذه نماذجَ أخرىٰ من قبيل: النصية البروتستانتية ضدًا للرومانسية حول الفضيلة، والإسكولائية ضدًا للبروتستانتية حول

(١) لقد ناقشت هذا الصراع بمزيد تفصيل في الفصل التاسع.



سلطة الدين، إلىٰ غير ذلك. ويجب أن لا نتصور أن محض الإحالة إلىٰ العقل والاحتكام إليه يضمن الاتفاق، حتىٰ في المعنىٰ الأوسع والأكثر عمومًا؛ وذلك لأن الغرب طوىٰ عِطفيه علىٰ هذه التصورات الخاصة بالعقل تمامًا، علىٰ ما بينها من المناقضة.

الإسلام والتصورات الغربية الخاصة بالعقل

أودُّ في هذا الموضع أن أقدِّم صورة لبعض الطرائق التي يمكن لهذه المفاهيم أو التصورات، من خلالها، أن توضح (صورة) الجدل في الإسلام. وبعد كل شيء، ليس واحد من هذه المفاهيم يلزم بالضرورة أن يكون غربيًا، فالأفكار الغربية، في الوقت الراهن، تترك أثرها في الفضاء الثقافي أو الفكري في العالم كله.

الإسكولائية والعلوم الدينية الإسلامية: ليس ثمة أحد يحيط علمًا بالإسكولائية الغربية يعجز عن إدارك صلة القربىٰ بينها وبين العلوم الدينية الإسلامية، وبخاصة التشريع الإسلامي. فهناك الأفكار نفسها التي تتصل بالوحي، من حيث كونه مصدرًا أعلىٰ للاحتجاج، يُجرىٰ تفسيره بأسلوب عقلاني للغاية. وإنه لمن الملاحظ، في الواقع، أن المدرسيين المتأخرين في العالم إنما يعملون ويدرسون في المؤسسات العلمية الشيعية في إيران[١]. غير أن عناية المدرسيين الأوروبيين إنما انصبت علىٰ الفلسفة اللاهوتية، التي هي، الآن، فلسفة مهجورة علىٰ نحو واسع، بينما تنصب عناية المدرسيين المسلمين المعاصرين علىٰ الشريعة، التي لاتزال تحتفظ بأهميتها وملاءمتها.

---

(1) Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran* (New York: Simon and Schuster, 1985), p. 8.

والكتاب إنما هو لوحة مشرقة رائعة لحياة الإسكولائيين الشيعة المعاصرين في إيران. (وقد ترجمه رضوان السيد إلىٰ العربية هكذا: «بردة النبي: الدين والسياسية في إيران». المترجم).



النصية البروتستانية والإحيائية الإسلامية: إنه الآن لأمر غير ذي بال تقريبًا أن نماثل بين مجموعات من قبيل السلفيين والبروتستانتيين الأوائل أو نجعلهم نظراء؛ فكلاهما خرج علىٰ التقليد الإسكولائي البالي باسم العودة إلىٰ الكتاب المقدس. وعلىٰ غرار البروتستانتيين الأوائل وعلىٰ غرار كثير من الكنائس المسيحية الأصولية الحديثة، استمدُّوا قوتهم من الأتباع ذوي التعليم والثقافة الحديثين ومن انتشار وسائل التقانة الحديثة، بتوظيف ذلك في دعم إيديولوجيا دينية تزعم أنها تمثل عودة إلىٰ النقاء الأصلي لمعتقدهم. وكما هو الشأن لدىٰ البروتستانتيين الأول، كانت حركتهم مصحوبة بعنف وقسوة.

قانون العقل، والإسكولائية، ومصير الفلسفة في الإسلام: استقبل الإسلام الفلسفة الإغريقية استقبالًا لائقًا في مرحلة مبكرة في تاريخه، وعلىٰ نحو يدعو إلىٰ الغرابة جدًا فيما يتصل بالنمط الوثني منها، كما واجه صراعات بين العقل والوحي شبيهة (بتلك التي شهدها الغرب). ومهما يكن من أمر، فقد كان تاريخ الفلسفة في الإسلام مختلفًا جدًا عنه في المسيحية. فإن الفلاسفة العظام في القرون المبكرة للفلسفة الإسلامية قدموا الفلسفة السياسية الأفلاطونية علىٰ أنها طريقٌ إلىٰ فهم الدين والوحي، وهو جهد أفضىٰ إلىٰ فشل ذريع. ومن ثمَّ تآلفت الفلسفة، علىٰ نحو لا يختلف عما حدث في الفكر الأوروبي الوسيط، مع التصوف والشريعة المقدسة، لتجد لها مكانًا دائمًا في حلقات التعليم الديني الإسلامي[١].

التنوير والنسبية والنفعية والشريعة: بقيت الشريعة الإسلامية علىٰ حالها غالبًا حتىٰ القرن التاسع عشر، عندما استُبدل بها فجأة في معظم الأماكن دساتير أوروبية فرضها المديرون العسكريون. ثمَّ إنها بقيت بعيدة عن الحياة غالبًا لقرن آخر، وإذن فإنها لم تتغير إلىٰ حد بعيد، حتىٰ نهوض الإسلام السياسي في سبعينيات القرن العشرين، عندما رأت حركات إسلامية عديدة أن تعيد فرض الشريعة بوصفها علاجًا لمشكلات المجتمعات المسلمة، إذ ينظر إليها تقريبًا علىٰ أنها حلٌّ خارق. غير أن الشريعة لم تواجه لا الأسئلة التي تدور حول حقوق الأفراد التي أثارها المفكرون السياسيون

---

(١) تنظر الفصول من الخامس إلىٰ الثامن.



التنويريون، ولا قضايا الإصلاح القانوني التي أثارها المفكرون النفعيون، ولا المطالبات بحقوق الأقليات التي أثارها أولئك الذين يلتزمون بضرب من التعددية النسبية.

وتبقىٰ هذه المفاهيم في حسباننا، في الفصول الآتية، عند استعراضنا للجدل الدائر في الإسلام حول العقل. فننظر أولًا في دور العقل أو ما يعارضه في الشريعة الإسلامية. ثم ننظر في محاولتين سعتا إلىٰ دمج الفلسفة في الإسلام، ارتبطت الأولىٰ بالفارابي وبفلسفته السياسية، وارتبطت الأخرىٰ بالسهروردي وإفادته من التصوف في نسق أفلاطوني محدث. ونناقش في سياق آخر دور العلم في إسلام العصر الوسيط، ونقدم بعض الاقتراحات التي تتصل بالسبب الذي لأجله لم تظهر الثورة العلمية في العالم الإسلامي. ثم نعود إلىٰ مسألة الإسكولائية والعلوم الدينية الإسلامية، مستقصين الطريق التي بها أُدمج العقل، وبخاصة صورته المنطقية، دمجًا منهجيًا في العلوم الدينية الإسلامية الناضجة. ونستعرض أيضًا القضية الأخص المتصلة بالكيفية التي عالج لها علماء الدين الإسلامي في العصر الوسيط مشكلة الخلاف. وننظر أخيرًا، في القرنين الأخيرين، قضية رفض تراث المدرسة الإسكولائية القديم وإيثار حرفية نصية جديدة وعلمانية ذات سَمْت غربي. وننتهي إلىٰ استعراض بعض السخط الفكري المتصل بالإسلام المعاصر، وكيف أن التصورات الإسلامية الأبكر حول العقل قد توجه نقاشات المفكرين المسلمين في القرن الحادي والعشرين.



(٣)

المعرفة التجريبية في اعتبار الله

ينقل الطبيب والمؤرخ ابن القفطي، وهو مصنِّف كان في النصف الأول من القرن الثالث عشر، أن يحيىٰ النحوي كان أسقفًا في كنيسة الإسكندرية علىٰ مذهب النصارىٰ اليعقوبية، عندما فتح القائد المسلم عمرو بن العاص مصر في منتصف القرن السابع. وكان قد رفض العقائد المسيحية المتبعة المتصلة بالتثليث، ويمكننا أن نفترض أنها إنما كانت الرؤىٰ الأرثوذوكسية اليونانية، مؤثرًا عليها عقيدة وجدها عمرو مرضية في ميزان العقل جدًا.

وعندما استولىٰ المسلمون علىٰ المدينة، توجه يحيىٰ إلىٰ عمرو يسأله: «إنك قد أحطت بحواصل الإسكندرية، وختمت علىٰ كل الأصناف الموجودة بها، فأما ما لك به انتفاع فلا أعارضك فيه، وما لا نفع لكم به فنحن أولىٰ به فَأْمُر بالإفراج عنه، فقال له عمرو: وما الذي تحتاج إليه؟ قال: كتب الحكمة في الخزائن الملوكية، وقد أوقعت الحَوطة عليها، ونحن محتاجون إليها، ولا نفع لكم بها».

ثم بيَّن يحيىٰ أن بطليموس فيلاذلفوس هو الذي أسس المكتبة بنفقة وجهد عظيمين، وقد اجتمع فيها، آخر الأمر، (٤٥٠,١٢٠) كتابًا. وعندما أعلمه خازن المكتبة أنه بقي مع هذا شيء كثير ضخم في أصقاع الدنيا من الهند إلىٰ روما، أصابه العجب، فأمره أن يواصل الجمع والتحصيل. ومنذ ذلك الحين مضىٰ كل من ولي أمر الإسكندرية علىٰ صيانتها وحفظها بإخلاص ووفاء.

عجب عمرو للذي كان من يحيىٰ النحوي، وقال: «لا يمكنني أن آمر فيها بأمر إلا بعد استئذان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وكتب إلىٰ عمر وعرفه قول يحيىٰ الذي ذكرناه، واستأذنه ما الذي يصنع فيها، فورد عليه كتاب عمر، يقول فيه: وأما الكتب التي ذكرتها، فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنىٰ، وإن كان فيها



ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليها، فتقدَّمْ بإعدامها، فشرع عمرو بن العاص في تفرقتها علىٰ حمامات الإسكندرية، وإحراقها في مواقدها، وذكرت عِدَّة الحمامات يومئذٍ وأُنسيتُها، فذكروا أنها استُنفِدت في ستة أشهر، فاسمع ما جرىٰ واعجب»[١].

إن هذه القصة ليست صحيحة، كما قد أصبح معلومًا منذ عصر جيبون. إذ كانت مكتبة الإسكندرية آخذة في التلاشي والاضمحلال لوقت الفتح الروماني في القرن الأول قبل الميلاد، عندما أحرق جيش القيصر بغير قصد جزءًا منها، ويبدو أن قمع الوثنية في القرن الرابع أفضىٰ إلىٰ فقدان أيما شيء قد يكون نجا. والمكتبات أشياء هشة سريعة الزوال، عرضة للتأثر بهجوم النار، والاضطراب السياسي، والسرقة، والحشرات، والأسقف الراشحة التي لا تقي من نفوذ الماء. والذي يعنيني هنا هو أن مؤرخًا مسلمًا هو الذي روىٰ هذه القصة لنا في أخبار الخليفة عمر. وكان ينبغي أن يجد شيء ما يتصل بهذه القصة صداه فيما حفظته ذاكرة المسلمين من شخصية عمر ومن مواقف المسلمين الأوائل إزاء الوحي.

ثم إن «الأمر» أو «الوصية» المنسوبين إلىٰ عمر ليسا يمثلان ما يعتقده المسلمون، سواء في عصرنا هذا، أو في العصور الوسيطة، أو في عصر النبي. إذ لا يعتقد المسلمون علىٰ الإطلاق أن المعرفة كلها محققة في القرآن، ونستثني من ذلك ما قد يعتقدونه من تحققها كلها فيه تحققًا رمزيًا. والقرآن نفسه يقول: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾، أي القرآن والنبي، ويحض حديث، يُستشهد به كثيرًا، المسلمين أن «يطلبوا العلم ولو في الصين». كما التمس النبي المشورة في الشؤون الدنيوية من صحابته الذين عانوا التجارب كثيرًا. والفقهاء لم يتفقوا بشأن مصادر الشريعة المقدسة، وعددها المعروف أربعة، ولكنهم لم يعتقدوا بوجه ما أن القرآن كان يغني بنفسه. ومن الناحية العملية، اعتمدوا كثيرًا علىٰ العرف الذي كان الحديث، وهو أقوال النبي

---

(١) علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، (نشرة جوليوس ليبِّرت Julios Lippert:
(Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903; reprint, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science; Islamic Philosophy, vol. 2; Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999), pp. 354-6.

إن هذه القصة لا تزال تعاد روايتها، بيد أنه ليس ثمة مؤرخ محقق اليوم يصدقها أو يعتقد صحتها.



وأفعاله المدونة، قد أكمله. لقد كان ابن القفطي علىٰ علم بكل هذا، ومثله كان المؤرخ المسيحي السوري بارهبرايوس (ابن العبري)، الذي إليه يعود غالبًا اشتهار هذه القصة في أوروبا. وإذن ما الذي يجعل هذه قصة وجيهة، هل هو إعادة روايتها رواية واحدة معتبرة من قبل عالم ليس هو، بيقين، مؤيدًا أو ممالئًا للإعدام المقصود للكتب القديمة المتصلة بالمعارف الدنيوية؟

والجواب هو أن المسلمين كانوا يميلون، يقينًا، إلىٰ الاعتقاد بأن الوحي ينطوي علىٰ الحقيقة كلها، أو علىٰ الأقل، ينطوي علىٰ النوع الأعلىٰ منها. والقصة تصوره ذا صرامة تفوق ما يصوره به العلماء المسلمون في العادة، بيد أنه كان ثمة في الإسلام كما يفهمه عمر علىٰ أنه حقيقة مطلقة -وهو امرؤ صارم صرامة مشهورة وتقي زاهد- ما يجعل من القصة خبرًا مقبولًا وجيهًا لأول الرأي. وإن المقدمة المنطقية التي تشكل أساسًا لها، هي أن المعرفة المطلقة النهائية، المعرفة التي تتصل بالتكليف الأعلىٰ، إنما يمكن أن تحصَّل بطريق الوحي فحسب. ولا سيما أن المعرفة التي يجب علىٰ المسلم أن يحرزها ليحرز خلاصه ونجاته، يمكن أن تكون معرفة عملية ليس إلا، من طريق المعرفة الدقيقة بحياة رجل واحد وسيرته، هو النبي محمد، ومن خلال المعرفة الدقيقة بالكتاب الذي أوحي إليه. شرع المسلمون في البحث عن هذه المعرفة الخلاصية بجمع كل معلومة صغيرة متفرقة أو مدعاة ونقدها، حول حياة النبي وسيرته، وحياة أولئك الذين عرفوه وسيرهم. وقد أثمر هذا الصنيع علىٰ نحو رئيس فرعين معرفيين إسلاميين: علم الحديث، وهو دراسة المنقولات من أقوال النبي وأفعاله، ومن أقوال أولئك الذين كانوا من حوله؛ وعلم الفقه، وهو جملة الشريعة المستنبطة من القرآن ومن تعاليم النبي وكونه قدوةً وأسوة. والعمل في هذين الفرعين عمل تجريبي بُني علىٰ الملاحظة والاختبار أساسًا، أو هو علىٰ نحو أدق عمل تاريخي. فمناهجه إنما هي جمع روايات الأفراد؛ بتقليب الرأي فيها، وتصنيفها، ومقارنتها؛ ثمَّ استنباط المعاني الروحية والتشريعية الكامنة فيها، بحذر، بغية القدرة علىٰ استنباط الأحكام، التي تُجرىٰ في المسائل المستحدثة.

إن الفرضيات الفكرية لهذين المشروعين كانت قد حددت العلاقة بين العقل والفكر الإسلامي حتىٰ الوقت الحاضر.



جمع الحديث

والحديث إنما هو خبر أو رواية تنقل ما قاله النبي أو فعله أو ما لم يفعله، وما قاله شخص ما أو فعله بحضور النبي أو في مجلسه من دون أن يبدي اعتراضه، أو ما قاله أو فعله واحد من علماء صحابته[1]. وإليك مثالًا نموذجيًا لهذا:

---

(١) من الدراسات الحديثة في هذا الفن أي علم الحديث، بموضوعاته الرئيسة والمساعدة، مع توصيات بمزيد من القراءة:

Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: OneWorld, 2009).

ومن الدراسات في هذا الفن انطلاقًا من رؤية أحد المسلمين المتعمقين:

Muhammad Zubayr S. iddiqi, *H. adith Literature: Its Origin, Development, and Special Features*, ed. Abdal Hakim Murad (Cambridge, England: Islamic Texts Society, 1993).

ومن الخلاصات الكلاسيكية الإسلامية في هذا العلم كتاب عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، المعروف بابن الصلاح، «معرفة أنواع علم الحديث»، المشتهر بـ «مقدمة ابن الصلاح»، تحقيق نور الدين عتر، بعنوان «علوم الحديث»، دمشق، المكتبة العلمية، ١٩٦٦/١٣٨٧، وتحقيق عائشة عبد الرحمن بعنوان «مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٩. و(النشرة الإنجليزية):

trans. Eerick Dickinson, rev. Muneer Fareed, as *An Introduction to the Science of the H. adith* (Great Books of Islamic Civilization; Reading: Garnet, U.K., 2006).

ويوجد تحقيقات أقل إيجازًا تتصل بعلوم الحديث لدىٰ ابن خلدون، المقدمة، (النشرة الإنجليزية):

trans. Franz Rosenthal, vol. 2, pp. 447-63.

ولدىٰ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المدخل إلىٰ معرفة الإكليل، (النشرة الإنجليزية):

trans. James Robson as *An Introduction to the Science of Tradition* (London, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1953).

كما أن المجاميع الحديثية الكلاسيكة متاحة اليوم باللغة الإنجليزية، بترجمات تتفاوت في جودتها. وثمة كثير جدًا من المجاميع الحديثية المهمة يضيق المقام عن ذكرها، حتىٰ لو اقتصرنا علىٰ تلك التي هي باللغة الإنجليزية، غير أنا سنذكر مجموعين حديثيين نموذجيين في الحاشيتين التاليتين.



«حدثنا عبيد الله بن موسىٰ، قال أخبرنا حنظلة بن أبي سفيان، عن عكرمة بن خالد، عن ابن عمر ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «**بُني الإسلام علىٰ خمس؛ شهادةِ أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحجّ، وصوم رمضان**»[١].

ويحدث أن يأتي هذا الحديث أو يؤخذ من صحيح البخاري، المجموع الأرفع مكانة من بين المجاميع السنيَّة الستة المعتمدة، وهو يتحدث عن أركان الإسلام الخمسة المعروفة، غير أنه يمكن أن يتناول أي موضوع ديني يمكن تصوره تقريبًا. وإليك حديثًا آخر اختير اختيارًا عشوائيًا، يتصل بمسألة انبثقت عن شعيرة «الهدي» الذي يقدم في أثناء الحج:

«عن علي (ابن عم النبي، وزوج ابنته، والخليفة الرابع) ﷺ، قال أمرني رسول الله ﷺ، أن أقوم علىٰ بُدُنه، وأن أتصدق بلحمها وجلودها وأجلَّتِها، وأن لا أعطي الجزار منها، قال: «نحن نعطيه من عندنا»[٢].

هذا ولأن المؤرخين المسلمين الأوائل كانوا قد استعملوا في تأريخهم صيغة

---

(١) البخاري، الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ، كتاب الإيمان، الباب الثاني. وثمة نشرات عربية أخرىٰ كثيرة، كما أن هناك ترجمتين إنجليزتين هما:

Muhammad Muhsin Khan, *The Translation of the Meanings of S.ah. ih. al-Bukhari* (Gujranwala, Taleem-ul-Quran Trust, 1971-), and Aftab-ud-Din Ahmad, *English Translation of Sahih al-Bukhari* (Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at-i-Islam, [1956]-1962).

وقد طبع كل منهما طبعات عديدة.

(٢) البغوي، مشكاة المصابيح: حققه مولانا فضل الكريم Maulana Fazlul Karim، ونشره بالإنجليزية في:

Al- Hadis: An English Translation and Commentary of Mishkat-ul-Masabih. (Calcutta: Muhammadi Press, 1938-1940), 3.621.

وقد أعيدت طباعته في الغالب. وهو مصنف وضع قريبًا من بداية القرن الثاني عشر، وضعت فيه الأحاديث مأخوذة من كل المجاميع المعتمدة، بغير السلاسل الكاملة للأسانيد. والترجمة من صنيعي، وهنالك كذلك ترجمة كاملة هي:

James Robson (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1960-1964).

وقد طبعت مرات عديدة.



مشابهة لهذا الذي لدىٰ المحدثين؛ فإنه ليس ثمة فرق واضح بين الحديث والروايات التاريخية التي تدور حول حياة النبي. إذ جمع العلماء المسلمون مئات الآلاف من هذا القبيل من الأخبار في القرون الثلاثة الأولىٰ من التاريخ الإسلامي، مدونين لها وفقًا لمعايير شتىٰ.

تشترك الأحاديث كلها في صورة واحدة؛ إذ تبتدئ بسلسلة الإسناد. ومن حيث المبدأ، فإنه يجب علىٰ كل راوٍ يُذكر أن يكون سمع الحديث سماعًا مباشرًا من سلفه السابق عليه، وهكذا إلىٰ أن يبلغ النبيَّ نفسه. ففي الحديث الأول الذي استشهدت به، يجب أن نكون علىٰ ثقة من أن ابن عمر، الذي كان شابًا في سنوات النبي الأخيرة، كان قد سمعه يقول: «بُني الإسلام علىٰ خمس . . .»، ثم أخبر الخبرَ عكرمةَ، الذي أخبره حنظلةَ، الذي أخبره عبيد الله، الذي أخبره البخاريَّ، كل واحد من الرواة الخمسة كان يحرص علىٰ أن ينقل صيغة الخبر الدقيقة علىٰ النحو الذي سمعها به من أسلافه السابقين عليه في سلسلة السند. وتسمىٰ جملة الألفاظ التي ينتهي إليها الإسناد وتُقِيم المعنىٰ «المتن»، وبالطبع قد يتقوىٰ المتن بغير إسناد واحد، كما قد يسمع النبيَّ غير واحد يقول الشيء نفسه، وقد يسمع غير واحد الخبر من رواته كلهم.

وهنا قضيتان ضمنيتان: مشكلة الموثوقية التاريخية لهذه المنقولات أو صدقها، والمشكلة التشريعية والكلامية التي تتصل بالافتراضات التي قام عليها هذا البناء برمته. وأنا إنما يعنيني المشكلة التشريعية واللاهوتية علىٰ نحو رئيس؛ ذلك لأنها هي التي شكلت الفكر الإسلامي آخر الأمر، بيد أني سأشير إلىٰ مشكلة الموثوقية التاريخية أولًا.

موثوقية الحديث التاريخية

لقد غيرت سيرة محمد حياة أولئك الذين اتصل بهم، سواء أكان ذلك باعتناقهم الإسلام، الذي فكك المجتمع العربي التقليدي وخلخله، أم كان بالآفاق الجديدة التي أظهر بزوغ شمس الإسلام العرب عليها. وليس ثمة أدنىٰ شك في أن أولئك الذين عرفوا النبي رووا قصصه وأخباره لأولئك الذين لم يعرفوه، وأن هذه القصص



والأخبار تناقلتها الأسرات والمجتمعات وجماعات العلماء. وبعد قرن أو قرنين بات جليًا أن هذه الأخبار لم يكن كلها صحيحًا. فالناس يقينًا خلطوا الأشياء، أو أنهم أعطوا لسلفهم دورًا جليلًا في ظهور الإسلام، قد يفوق ما يستحقون. فقد ينسبون إلىٰ النبي من الأقوال ما قاله في الحقيقة بعض شيوخ المسلمين المتقدمين. عزا العلماء إلىٰ النبي ما يتعين أنه قاله، بيد أنهم لم ينهضوا إلىٰ التنويه علىٰ ذلك. ولفق الوعاظ قصصًا وأخبارًا مسلية وتربوية. وقد نسب دعاة الطائفية أهل الأهواء عقائدهم إلىٰ النبي وقوّلوه ما لم يقله، ليعطوها سندًا وعمادًا. وفي الوقت الذي بدأ فيه جمع الحديث بداية جادة في القرن الإسلامي الثاني، بدا جليًا أن الغالبية العظمىٰ من الأخبار الذائعة المتصلة بالنبي، إما أنها موضوعة وإما أنها مشكوك بها.

هذا، وإن الأداة التي اتخذها المحدثون عُدَّة للفرق بين الثمين والسقيم من الأخبار إنما كانت الإسناد. فإذا استطاعوا أن يتثبتوا من أن ابن عمر وعكرمة وحنظلة وعبيد الله، كانوا كلهم ذوي إيمان صحيح وحفظ قوي ومعرفة معتبرة، وأن كل واحد منهم كان قد تتلمذ علىٰ سلفه أو لقيه، أو كان يمكنه ذلك علىٰ أقل تقدير؛ فإنه يمكننا حينئذٍ أن نتبيَّن بثقة معقولة أن الخبر المنقول بهذه السلسلة من الرواة يمكن الاعتماد عليه. فإذا ما كان عكرمة ولد بعد وفاة ابن عمر، أو كان حنظلة مبتدعًا غير عدل، أو كان عبيد الله مشتهرًا بنسيان الحديث ولا يوثق بحفظه وضبطه؛ فإنه يمكننا حينئذٍ أن نرد الحديث لأنه يفتقر إلىٰ الصحة. وقد أفضىٰ هذا إلىٰ جمع جمهرة جديدة من المعلومات التاريخية؛ إذ غدت أمرًا ضروريًا لمعرفة التواريخ، والشيوخ والتلاميذ، والرحلات والأسفار، ووثاقة كل الرواة الذين ذكروا في إسناد حديث ما جنبًا إلىٰ جنب مع الأحاديث والأسانيد (الأخرىٰ) المشتملة علىٰ أسمائهم. وكان من جراء ذلك أن أُتبعت مجاميع الأحاديث، بتآليف مرجعية صخمة مثل: معاجم تراجم الصحابة والعلماء المتقدمين، وشروح مجاميع الأحاديث، ودراسات تتناول موضوعات بعينها كموضوع الأسانيد المنقطعة. وإن التأليف في هذه الجمهرة المعقدة غاية التعقيد من التفاصيل كان قد استمر لسبعمئة سنة أو ثمانمئة بعد وفاة النبي. ومع ذلك فقد آلت المسألة، في القرن التاسع، في رأي أغلب علماء المسلمين، إلىٰ قبول ستة مجاميع حديثية بوصفها صِحاحًا، صُنف اثنان منها وفقًا



لمعايير صارمة علىٰ نحو خاص. وقد أثمر جهد مشابه لدىٰ الشيعة عدة مجاميع حديثية تناظر هذه المجاميع الستة. وإنما كان الأمر علىٰ هذا النحو؛ لأن حديثًا مشتهرًا كان قد ضمن لعلماء المسلمين أنهم لن يجتمعوا علىٰ ضلالة أبدًا.

إن المتن الذي هو الألفاظ المعبرة عن المعنىٰ المنقول في الحديث، كان قد خضع كذلك للنقد التاريخي، غير أن أغلب علماء الحديث إنما انصبت عنايتهم علىٰ سلسلة الرواة. فعمل ابن الصلاح المعياري حول أصول نقد الحديث دار كله تقريبًا علىٰ الإسناد، ما خلا بعض المسائل العارضة التي ترد في طيِّ الكلام. وأغفل ابن خلدون كذلك، في حديثه عن العلوم ذات الصلة بعلم الحديث، النظرَ في قيمة النص وصحته. وقد ناقش العلماء في القرون الوسطىٰ، لمامًا، مضمون الحديث، كالحكم مثلًا علىٰ الأحاديث التي تمجد أماكن معينة بأنها أحاديث موضوعة علىٰ الأرجح، غير أنهم لم يردوا الأحاديث للمفارقات الفقهية أو الكلامية التي فيها، ويعدها علماء الحديث وتاريخ الفقه والعلماء الغربيون، لأدلة معينة، أحاديثَ موضوعة مختلَقة. ولم يجز الفقيه العظيم الشافعي النقد العقلي لمضمون النص الحديثي مراعاة لأصل يقول فيه (وقد كان يتكلم علىٰ حجية الخبر عن النبي، واستقلاله في إنشاء الأحكام، ولو كان خبرًا واحدًا، ويذكر رجوع عمر عن بعض ما رآه عندما يبلغه في ذلك خبر يخالفه)[١]: «فلم يكن له (أي عمر) ولا لأحدٍ إدخال لِمَ؟ ولا كيفَ؟ ولا شيئًا من الرأي علىٰ الخبر عن رسول الله»[٢].

هذا بالإضافة إلىٰ أن العلماء الغربيين المعاصرين بعامة يرون المسألة علىٰ نحو مختلف[٣]. فمن البيِّن أن آلاف الأحاديث المصحوبة بطوائف الكتب التي ترفدها،

---

(١) إضافة من المترجم تبيِّن سياق الاقتباس الذي أورده الكاتب وتوضحه.

(٢) نقلًا عن جوزيف شاخت Joseph Schacht، إذ يقتبس هذا النص من كتاب الشافعي «اختلاف الحديث»، في كتابه:

The Origins ofMuhammadan Jurisprudence)Oxford: Clarendon Press, (1950, 120-21.

(٣) ينظر لمراجعة الجدل الأكاديمي بين المشككين في علم الحديث والمدافعين عنه مقدمة كتاب هارولد مُتزاكي Harold Motzaki (مُحرِّر):

H. adith: Origins and Developments, The Formation of the Classical Islamic World (Aldershot, U.K.: Ashgate Variorum, 2004). =



يمكنها أن تلقي ضوءًا هائلًا علىٰ الفكر الديني في الفترة التي وضعت فيها. وتساءلوا متىٰ كانت هذه الفترة؟ ليست هي بيقين فترة حياة النبي؛ إذ إنه حتىٰ العلماء المسلمون في القرون الوسطىٰ كانوا قد اتفقوا علىٰ أن الغالبية من الأحاديث ليس يمكن أن تكون صحيحة موثوقًا بها، وأنها إنما وضعت في معترك الجدالات الفقهية والعقدية في القرنين الإسلاميين الأوَّلين. ولذلك يروىٰ أن البخاري، مصنف المجموع الحديثي الأرفع مكانة من بين المجاميع الحديثة، جمع بضع مئات الآلاف من الأحاديث، كان سبعة آلاف حديث منها فقط موثوقًا بها بدرجة كافية، تستأهل بها أن يضمنها مجموعه. وقد استيأس العلماء الغربيون سريعًا من أن يحصروا جملة الأحاديث الصادرة عن النبي حقًا. ومالوا، عمليًا، إلىٰ قبول الأحاديث المتعلقة بالسيرة علىٰ أنها أحاديث موثوقة، عندما تؤخذ جُملةً علىٰ أقل تقدير. وعلىٰ الرغم من بعض المحاولات في سبيل تطبيق منهج نقد المصادر علىٰ غرار الكتاب المقدس، علىٰ الحديث، بل علىٰ القرآن، فإن الرواية الإجمالية المتصلة بحياة النبي، كما تُرىٰ في الأحاديث المتعلقة بالسيرة تبدو متينة متماسكة وجديرة بالاعتبار إلىٰ حد مقبول، بحيث إننا بغيرها لسنا نستطيع أن نقول شيئًا، تقريبًا، حول النبي وسيرته. علىٰ أن هناك قلة قليلة من العلماء الغربيين الذين يميلون إلىٰ التسليم بأن أي عدد ذي بال من الأحاديث التي تدور علىٰ موضوعات كلامية وفقهية يمكن أن يعلم باطمئنان كونها

= والكتاب مجموعة مقالات في علم الحديث، يناقش جلها قضايا تتصل بالموثوقية. ويعتقد موتزاكي Motzaki نفسه، أنه يمكن التحقق من بعض الأحاديث التي يعود تاريخها إلىٰ القرن السابع. ينظر له:

"The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article," in Herbert Berg, ed., *Method and Theory in the Study of Islamic Origins* (Islamic History and Civilization, Studies and Texts 49; Leiden: E. J. Brill, 2003), pp. 211-57.

ويعطي هربرت بِرْج Herbert Berg خلاصة أخرىٰ عن حالة الدرس الغربي المتصل بهذه القضية، وينتهي إلىٰ تأييد المشككين، بعد البحث في الأحاديث المتصلة بالتفسير المعزوَّة إلىٰ ابن عباس، وهو أحد صحابة النبي من الشباب وقد أصبح عالمًا طائر الذكْر بعد ذلك بعقود، فقد وجد أن هذه الأحاديث لا تشترك في الأنماط السائرة المستقرة من المحتوىٰ. ينظر له:

The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity ofMuslim Literature fromthe Formative Period, ed. Andrew Rippin, Curzon Studies in the Qur'an (Richmond, Surrey, U.K.: Curzon, 2000).



موثوقة. فليس معقولًا بوجه ما أن أعدادًا ضخمة من أحاديث النبي وكلامه تبقىٰ ثم تناقش قضايا كلامية وفقهية في القرنين السابع والثامن المتأخرين. وقد وجد العلماء الذين بحثوا هذه المسألة بحثًا مفصلًا مشكلاتٍ كثيرة في سلاسل الأسانيد. لقد بدأ تدوين الحديث متأخرًا، غير أن الأصول المكتوبة كانت قد بقيت حيَّة، وكان بدء كتابتها قبل المجاميع الضخمة بنحو قرن. وعند مقارنتها بهذه المجاميع المعيارية، فإن أسانيدها تظهر ناقصة غير تامة، وتظهر دلائل علىٰ أنها إنما كانت في مرحلة وسطىٰ من التطور. وأن الأحاديث التي أُسندت إلىٰ النبي في المجاميع المتأخرة كانت تُسند إلىٰ واحد من صحابته في المجاميع الأقدم. وأنه يستبدل بالأسانيد الضعيفة فيما بعد أسانيد أخرىٰ أقوىٰ منها. كما يتبيَّن أن الأحاديث في المجاميع المتأخرة إنما هي أحيانًا جملةٌ من النصوص اتصل بعضها ببعض، وكانت قد أُخذت من عدة أحاديث أقدم. كل هذه العلل كانت معلومة لدىٰ نقاد الحديث المسلمين، والواقع أنه ثمة بالعربية تصانيف مسهبة تتصل بالاصطلاحات الفنية الخاصة بهذه النقود، بيد أن العلماء الغربيين كانوا أقل تفاؤلًا بإمكانية استخلاص البقية الباقية من الحديث الصحيح الذي يرجع إلىٰ النبي.

ومهما يكن من أمر، فإن العلماء الغربيين عندما حاولوا اقتفاء أثر نشأة الأحاديث أو تتبع أصولها في سياق الخلافات الدينية في القرنين أو الثلاثة الأول للإسلام، لم يكونوا أكثر نجاحًا من العلماء المسلمين؛ ذلك لأنه لم يكن ثمة اتفاق بينهم حول الكيفية التي بها يعينون تواريخ الأحاديث. وقد نشأت طرائق شتىٰ وتطورت، وهي إنما قامت علىٰ أساس من محتوىٰ الأحاديث العقدي أو سلسلة أسانيدها، غير أنه ولا واحدة من هذه الطرائق حظيت بالقبول الكلي. وليس أمرًا غريبًا أن يكون العلماء المسلمون المعاصرون قد حاولوا أن يدافعوا عن أصالة علم مصطلح الحديث الذي عليه الاعتماد، غير أنه يبدو لي أن الملاحظات النقدية التي أبداها العلماء الغربيون لم يُجَب عنها إلىٰ حد بعيد؛ حيث إن بعضًا من العلماء الغربيين المحدَثين ينزعون إلىٰ أن يؤرخوا لأصول مصطلح علم الحديث بنهاية القرن السابع، في حين بقي آخرون متشككين، ذاهبين إلىٰ تحديد نشأته بالقرن الثامن بل التاسع.

وعلىٰ أية حال، ليست تتجه عنايتي الرئيسة إلىٰ النشأة التاريخية لعلم الحديث



أو إلىٰ وثاقته التاريخية، علىٰ النحو الذي نعلمها به، وإنما إلىٰ المقدمات المعرفية الضمنية التي قامت عليها مناهج الفكر الحديثي، وكيف أن هذه المقدمات تتصل بمظاهر الحياة العقلية في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية.

عالَم المحدثين العقلي

لقد كان التصور العقلي لدىٰ العلماء فيما يخص أساس علم الحديث يتمثل في فرضيتين؛ **الأولىٰ** أنه من المحال أن نتعرف إلىٰ مراد الله وقصده تعرفًا عقليًا؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذلك إلا من طريق الوحي علىٰ النحو الذي اختار الله أن يبلغه به إلىٰ البشر.

وقد يتصور المرء خلاف ذلك. فالمفكرون المسيحيون الوسيطون يقسمون المعرفة الحقة تقسيمًا دينيًا، إلىٰ معرفة يمكن أن تحصَّل بطريق العقل وحده، ومعرفة يمكن أن تحصَّل بطريق الوحي وحده، ومعرفة يمكن أن تحصَّل بهما معًا. وقد كان الفلاسفة القدماء ذهبوا إلىٰ أن كل شيء تجدر معرفته يمكن أن يحصَّل العلم به بطريق العقل. ويعطي القرآن ذاته ببيانه أنه ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾، أساسًا للاعتقاد بأن قسطًا من مراد الله يمكن أن يعلم بطريق النظر في الطبيعة، وفي التأمل في النوازع والأفكار (الباطن)، وهي الفكرة الرئيسة التي بزغت شمسها من جديد في الفكر الصوفي في شكل مذهب يقول بتجلي ذات الله وصفاته في الكون كله وفي القلب الإنساني[1].

والفرضية **الثانية** لدىٰ علماء الحديث هي أن الشيء الذي يحتمل وقوعه تاريخيًا، إنما يحصَّل العلم به بطريق النقل والخبر فحسب. وإن هذا، كما هو واضح، صحيح

(١) القرآن ٤١: ٥٣. ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، بيروت دار الكتاب العربي، ١٩٤٦: ص٥٣. و(النشرة الإنجليزية):

trans. R.W. J. Austin, *The Bezels of Wisdom* (Classics ofWestern Spirituality; New York: Paulist Press, 1980), p. 54.



إلىٰ حد بعيد. فتاريخ معركة القادسية ليس يمكن استخلاصه بطريق العقل، وإنما يمكن ذلك بواسطة أخبار الذين شهدوا الواقعة ونُقُولهم فحسب. وتصنف اللغة والظواهر اللغوية في الفئة ذاتها. وإلىٰ هذا، فإنه لأمر ممكن أن تخالف ذلك وتقدم الأدلة علىٰ أن للعقل دورًا يؤديه بصيغة نقد عقلي للقضايا والمسائل التاريخية. فلربما نحكم علىٰ جدارةِ روايةٍ ما من خلال اعتبار روايات تاريخية أخرىٰ تتصل بالوقائع نفسها أو بوقائع أخرىٰ. فنستطيع أن نقيم أحكامنا علىٰ أساس من المعقولية الفطرية الثابتة، علىٰ النحو الذي فعله ابن خلدون في شأن الروايات الكتابية الخاصة بأعداد بني إسرائيل في التِّيه[1]. كما يمكننا أن نرجح الدليل الذي يشهد لرواية ما أو ينقضها. وعلم التأريخ المعاصر إنما يستعمل نحوًا من هذه التقنيات أو الطرق في سبيل تقييم الدعاوىٰ الممثلة لشتىٰ صنوف المادة التاريخية.

غير أن هذا ليس هو ما فعله علماء الحديث، مع استثناء رئيس وهو نقدهم أو تقييمهم وثاقة رجال الأسانيد. والاستعمال البالغ الوضوح للنقد العقلي للحديث إنما يظهر في رفض الروايات التي تنطوي علىٰ مفارقات تاريخية، وهي الأحاديث التي تشير إشارة واضحة إلىٰ أحداث أو خلافات حدثت بعد وفاة النبي. وهذه هي الوسيلة أو الأداة الرئيسة لدىٰ العلماء الغربيين الذين حاولوا أن يختبروا صحة الأحاديث أو أن يستندوا إليها في توضيح صورة الخلافات الدينية في القرنين أو الثلاثة الأوَل للإسلام. ويجيب علماء الحديث، علىٰ مثل هذه الانتقادات، بأن النبي محمدًا إنما كان نبيًا، إنما كان إنسانًا من الناس علِم المستقبل، ومن ثَمَّ فإنه لمن المعقول والمنطقي تمامًا أن الوحي كان قد اشتمل علىٰ نُذُرٍ واضحة صريحة لما سيحدث في المجتمع المسلم في الأزمنة المستقبلة. والأمر الآخر العجيب الذي تخلل علم الحديث، هو الافتراض بأن صحابة النبي كلهم كانوا فيما يخص نقل الحديث ثقات. ويمكننا أن نضيف إلىٰ هذا أن علماء الحديث جعلوا مهمتهم أكثر مشقة ببغضهم الاتكال علىٰ النصوص المكتوبة، وإن طبيعة النصوص العربية المبكرة، التي يشوبها النقص والخلل، كانت قد أثبتت هذه الكراهة ورسختها. فالنصوص المكتوبة قد

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، (النشرة الإنجليزية):


trans. Rosenthal, 1.15-25.



يعتمد عليها، غير أنه يجب أن يقرَّها النقل الشفهي. ثم إنهم أخيرًا لا يقبلون استمرار العمل بالعرف والعادة دليلًا أو برهانًا علىٰ أنها وحي، فهم لا يقبلون الاحتجاج بأن «هذا هو الذي جرينا علىٰ فعله دائمًا؛ ولذا فإنه يلزم أن يكون مما أخبرنا النبي به لنفعله». إنه يجب أن يكون خبرًا منقولًا شفاهة تعود بدايته إلىٰ زمن النبي ليُثبَّت ويعتمد.

ويتحصل عن هذا كله جملة من الفرضيات، هي ضئيلة لكنها متماسكة متناسقة، قد اصطنعها علماء الحديث:

- إنه من طريق الوحي وحده يمكن لمراد الله أن يتجلىٰ تمامًا للبشر، أو لعله الطريق الوحيد ليعلم مطلقًا.

- إن الوحي إنما هو حدث يقع وقوعًا مفاجئًا في التاريخ.

- إن الوحي في الإسلام يتجلىٰ بالقرآن وبأقوال إنسان فرْد وأفعاله، هو النبي محمد، وقد انتهىٰ بوفاته[١].

- إن الوحي إلىٰ محمد إنما تُعلم الحقائق المتصلة به بطريق روايات الذين سمعوا كلماته وشهدوا أفعاله، لا بطريق العقل.

- إن الطريق الوحيد إلىٰ معرفة أن هذه الأخبار والروايات المتصلة بوقائع معجزة وفريدةٍ صحيحةٌ موثوقة إنما هو النقل الشفهي المتصل بواسطة الرواة الثقات.

ويمكننا، بناء علىٰ هذه الفرضيات، أن نخلص إلىٰ أنه علىٰ المؤرخ أن ينقل روايات الذين شهدوا الأحداث نقلًا حرفيًا بلا تغيير، وإنما هذا الذي لأجله كانَ علماء الحديث. وإن أي تنقيح أو تركيب أو تحليل سيضعف في النهاية من وثاقة الروايات والتعويل عليها. وفي الوقت الذي يعتبر فيه المؤرخ المعاصر التحليل والتركيب طريقًا إلىٰ إنتاج رواية أكثر موثوقية من أي مجموعة مصادر مغرضة أو متحيزة، سيرىٰ المحدِّث في هذا الصنيع، بوضوح، اختلاقًا لرواية أخرىٰ في

(١) ولدىٰ الشيعة يمكن أن يعلم مراد الله، كذلك، من طريق الأئمة، وهم خلفاء النبي المعصومون الذين عُيِّنوا، وإذن فإنه قد يبدأ «التحديث» من لدنهم (كالشأن في الرسول المعبِّر عن مراد الله)، لكن النتيجة هي ذاتها إلىٰ حد بعيد.



الوقت نفسه، رواية لا تملك، خلافًا لروايات الذين شهدوا الحدث، أن تدعي أنها تشتمل علىٰ معرفة مباشرة صريحة به.

فأي هذه الأدوات (المتخذة في ضبط الأخبار) يمكننا أن نبصره متبعًا مستعملًا لدىٰ المؤرخين. تأمل هذه الفقرة المأخوذة من كتاب الطبري «تاريخ الرسل والملوك»، وهو أهم مدونات التاريخ المبكرة في الإسلام وأكثرها شمولًا، صنفه في القرن العاشر، مستعملًا فيه مناهج المحدثين. وهي تصف حادثة يفترض أنها وقعت بعد وفاة النبي ببضع سنين، تتصل بالخليفة عمر، الرجل نفسه الذي ذكر آنفًا أنه أمر بإحراق كتب مكتبة الإسكندرية لتسخين ماء الحمامات في المدينة:

«كتب إليَّ السَّري: عن شعيب عن سَيفٍ عن محمد والمهلب وطلحة وعمرو وسعيد، قالوا: لما فتح الله علىٰ المسلمين، وقتل رستم، وقدمت علىٰ عمر الفتوح من الشام، جمع المسلمين فقال: ما يحل للوالي من هذا المال، فقالوا جميعًا: أما لخاصَّته فقوته وقوت عياله لا وَكْسَ ولا شطط، وكسوتهم للشتاء والصيف، ودابتان إلىٰ جهاده وحوائجه وحُملانه إلىٰ حجه وعمرته، والقسم بالسوية؛ أن يعطي أهل البلاء علىٰ قدر بلائهم، ويرمَّ أمور الناس بعدُ ويتعاهدهم عند الشدائد حتىٰ تُكشف، ويبدأ بأهل الفيء. كتب إليَّ السَّري: عن شعيب عن سيف عن محمد عن عبيد الله بن نافع عن ابن عمر قال: جمع عمر الناس بالمدينة حين انتهىٰ إليه فتح القادسية ودمشق فقال: إني كنت امرأ تاجرًا يُغني الله عيالي بتجارتي، وقد شغلتموني بأمركم، فماذا ترون أنه يحل لي من هذا المال، فأكْثَرَ القومُ، وعليٌّ عليه السلام ساكت، فقال: ما أصلحك وأصلح عيالك بالمعروف ليس لك من هذا المال غيره، فقال القوم: القولُ قولُ علي ابن أبي طالب»[١].

---

(١) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، حققه دي خويه وآخرون، وترجم الجزء الذي يتناول معركة القادسية وفتح دمشق وفلسطين يُوحَنان فريدمان: Yohanan Friedman

(ed. M. J. de Goeje et al. (Leiden: E. J. Brill, 1879-1901); *The Battle of Al-Qadisiyyah and the Conquest of Syria and Palestine*, trans. Yohanan Friedmann, SUNYSeries in near Eastern Studies (Albany: SUNY Press, 1992), pp. 2415-18.).

وفي الترجمة تعديلات طفيفة. ترجمت المجلدات العشرة الضخمة من الأصل العربي، في أربعين جزءًا في هذه السلسلة. ويبدأ هذا التاريخ بخلق العالم، ويستمر إلىٰ زمن المصنف نفسه.



إن هاتين الروايتين اللتين تتعلقان، كما هو واضح، بالحادثة نفسها، يتبعهما الطبري بروايات ثلاث أخرىٰ: فواحدة موجزة، يسأل فيها رجل من الناس هذا السؤال، أي عما يحل له من مال الغنيمة، فيجيبه عمر، ذاكرًا البنود الملائمة المرضية باعتدال، محددًا إياها بثوبين ودابتين يحملانه. ورواية أطول كثيرًا يسأل فيها بعض صحابة النبي بنت عمر أن تسأل أباها هذا السؤال، فيجيب جوابًا مطولًا حول الزهد والتقشف مستنبطًا جوابه من حياة النبي، ورواية خامسة مختلفة تمامًا تتحدث، ببعض تطويل، عن الأسهم والأنصبة العادلة الخاصة بالفئات المختلفة التي تستحق جزءًا من الغنيمة. وليس ثمة محاولة للتوفيق بين هذه الروايات المتباينة، وهي إنما تسرد تباعًا ليس أكثر. أما المؤرخ المعاصر فإنه سيطَّرح الروايات الأطول، علىٰ أنها زيادات من قبل الكتاب المتأخرين، وضعوها نقدًا للإسراف والترف في عهد بني أمية والعباسيين لأول عهدهم، وسينظر إلىٰ جوهر الحادثة أو القصة علىٰ أنها سياسة أو خُطَّة فرضت في عهد عمر تتصل بالحق الذي يملكه الخليفة في المال العام لحاجاته الشخصية، وقد يتساءل فيما إذا كانت هذه الروايات تجسد وثيقة حقيقية تعود لذلك العهد. والطبري يفترض افتراضًا محضًا أنه أيًا كانت المعرفة التاريخية التي يمكننا أن نحصلها فيما يتصل بهذه الواقعة، فإنها منضوية في طيٍّ هذه الروايات الخمس، وأن العبث بها أو انتخاب إحداها يعني ركوب مركب المخاطرة في خسارة مادة تاريخية لا تعوض. وسيوافقه المحدثون كل الموافقة، وإن هذا لأمر طبيعي جدًا؛ ذلك لأن الطبري نفسه إنما كان أيضًا محدثًا متفردًا، فهو مصنِّف تفسير شهير للقرآن، هو بكليته تقريبًا مصنَّف في الحديث.

هذا وقد كانت الثمرة، التي صدرت عن هاتين الفرضيتين، العمل الأضخم المحفوظ المتصل بالسِّيَر في التاريخ الإنساني. فإذا كانت أقوال النبي وأفعاله هي النموذج الذي يجب علىٰ المسلمين أن يحتذوه؛ فإن كل خبر إذن ولو تناهىٰ في صغره، يتصل بحياة النبي، هو بالقوة ذو أهمية: أقواله، وأفعاله، بل حتىٰ الأشياء التي رأىٰ الآخرين يفعلونها، ولم يعترض عليها. ويمكن أن يعلم هذا القبيل من المعلومات من خلال أخبار أولئك الذين عرفوا النبي، ويمكن أن يعلم، بعض الشيء، من خلال أعمالهم من بعده وأقوالهم. ثم يمكن أن تعلم صحة هذه الأخبار تباعًا،



بتقييم موثوقية أولئك الذين نقلوها ونقدهم فحسب، وقد أفضىٰ هذا إلىٰ نشوء علم ضخم مساعد يتصل بتراجم الرجال.

إن منهجية علم الحديث تقودنا إلىٰ أن نتوقع منهجًا متفردًا لرسم حدود الفقه الإسلامي وتمييزها. فالكل مجمع علىٰ أن المصدر الرئيس للفقه الإسلامي عمليًا إنما هو متابعة النبي والاقتداء به. وفي القرآن شيء من المحتوىٰ الفقهي الجلي، وقد كان المفسرون بارعين في استخلاص هذه المادة الفقهية متجاوزين ظاهر النص قليلًا بدراسته دراسةً دقيقة، غير أنه حتىٰ قضايا رئيسة من قبيل الأمر بإقام الصلاة خمس مرات في اليوم لا نجد في القرآن حديثًا عنها. ومن ثمَّ، فإننا نتوقع أن الحديث سيملأ هذه الفراغ أو يلبي هذه الحاجة. وثمة هنا واحدة من نقاط الاختلاف الكبرىٰ في الإسلام المبكر وهي: حجية هذه الأخبار المنقولة المتعلقة بأقوال النبي وأفعاله بالنسبة إلىٰ العرف، والقياس، والرأي في استنباط الأحكام.

حجية الحديث

إن الغاية التي قصد إليها جمع الحديث، بل إن الغاية التي تقصد إليها المعرفة الدينية الإسلامية عمومًا، إنما هي معرفة ما ينبغي علىٰ الفرد أن يفعله في الظروف أو الأوضاع التي يجد فيها نفسه، وبعبارة أخرىٰ، هي معرفة كيفية إجراء الشريعة الموحاة وتطبيقها في الظروف المعينة المخصوصة، وفي الأنواع المستحدثة من الحالات أو المسائل. وليس ثمة ضرورة لأن نفترض أن الحديث إنما هو الأداة الوحيدة لبيان كيفية إجراء الشريعة المقدسة وبسطها. فقد يفترض أحدهم أن العرف الجاري في المجتمع المسلم أو في بعضه يغدو دليلًا تفضل قوته الأخبار المنسوبة لأولئك الذين كانوا حتمًا قلةً قليلة من صحابة النبي. وقد يستعمل أحدهم كذلك القياس والعقل المؤسسين علىٰ أصول الفقه المعروفة وعلىٰ الحقائق العملية. كل تلك المناهج استعملها الفقهاء، غير أن ثمة بعض الأسباب تجعلنا، كما سنرىٰ، نتشكك في ذلك من الناحية التاريخية؛ ذلك أن مناهج استنباط الفقه متقدمة تاريخيًا علىٰ الجمع المنظم للحديث والاستناد إليه في الاستنباط. كما أنه من الواضح أن تبوأ



الحديث مكانة سامقة بوصفه مصدرًا للشريعة إنما كان في الحقيقة ردًا علىٰ التعويل علىٰ العرف والعقل والرأي والثقة في كلٍّ. والحجة التي اتخذها المحدِّثون دليلًا، فشددوا علىٰ أن نصوص الوحي يجب أن تقدَّم علىٰ التفكير العقلي البشري من حيث كونها مصادرَ للأحكام والاعتقاد، هذه الحجة أعيد الاستدلال بها بأشكال شتىٰ علىٰ مدىٰ التاريخ الإسلامي. وقد كانت النتائج دائمًا ملتبسة. فالعقل إنما كانَ ليخضع للنص الموحىٰ ويذعن، غير أنه سرعان ما يتقدم فيحكم في الكيفية التي ينبغي أن يفهم بها هذا النص، فهو الخليفة الحاكم في دنيا الكتاب المقدس.

التصنيف الحديثي بوصفه تنظيمًا وترتيبًا

يتكون التراث الحديثي، كما هو الحال، من ألوف فوق ألوف من وحدات صغيرة بالغة الصغر منفصلة غير مترابطة، كان يجب أن تسلك في نظام قبل أن يستطاع الإفادة بها. وثمة منهجان متبعان، علىٰ وجه الإجمال، في تنظيم الحديث وترتيبه: إما بالاستناد إلىٰ الأسانيد، أي إلىٰ المصادر أو الأسباب التي يفترض أن الأحاديث أخذت من طريقها؛ وإما بالاستناد إلىٰ ما احتوت عليه المتون. فالمجاميع التي رتبت وفقًا للمنهج الأول سميت بـ «المسانيد»، وتلك التي رتبت وفقًا للمنهج الثاني إنما سميت بـ «المصنفات أو المدونات»، وهي التي رتبت وفقًا للموضوعات. ومن الواضح أن المنهج الأول يلبي حاجات المحدثين، الذين يعنون بتحديد صحة حديث بعينه علىٰ أساس من الرجوع إلىٰ حال الرواة، أما المنهج الثاني فهو أكثر فائدة لأولئك الذين يرغبون في أن يستندوا إلىٰ الحديث في بيان آراء النبي أو ممارساته في موضوع معين. لقد رتبت الكتب الستة الصحاح ترتيبًا موضوعيًا، ومع ذلك فإن مسند أحمد بن حنبل يحظىٰ بمكانة لا تنزل كثيرًا عن تلك التي تحظىٰ بها[1].

(١) كان ابن حنبل (٧٨٠-٨٥٥) محدثًا، وهو مؤسس المدرسة الفقهية الحنبلية التي عرفت باسمه، وكان أحد الممثلين العظام للحرفية النصية في الإسلام. وكان نصيرًا قويًا لتقديم الحديث علىٰ الرأي والعقلانية في النظر الفقهي، وقد عارض المعتزلة كذلك في علم الكلام، بشأن مذهبهم الخاص الذي يتصل بالقول =



هذا، ويُجرىٰ في ترتيب «المصنفات» علىٰ نظامٍ متشابه، حيث يسير ذلك علىٰ الترتيب الحاكم للأبواب الفقهية في كتب الفقه. وقد كانت أولىٰ المجاميع الحديثية المهمة، في الحقيقة، كتبًا فقهية، كما هو الحال في موطأ مالك بن أنس (٧٩٦)، وهو مجموع يحتوي علىٰ قدر كبير من الأحاديث، يسبق تاريخه تاريخ كتب الصحاح الستة بقرن من الزمان. وقد تبتدئ هذه المجاميع أحيانًا بالكلام علىٰ الإيمان أو ما يقرب منه، وقد لا تفعل ذلك في أحيان أخرىٰ، ثم تدلف إلىٰ الحديث عن الطهارة، ثم الصلاة، ثم الموضوعات الفقهية الرئيسة الأخرىٰ، مع العناية في دَرْجِ ذلك كله بالحديث عن بعض الموضوعات غير الفقهية من قبيل الحديث عن امتياز القرآن وتفوقه. وتدرج الأحاديث تحت الأبواب المناسبة، وتوضع أحيانًا تحت أكثر من باب واحد، هذا إذا ما كانت الخطة التي اختطها المؤلف لنفسه تتيح ذلك، وإذا ما كان مضمون الحديث يلائم ملاءمة منطقية وضعه تحت أكثر من باب. يبتدئ أشهر المجاميع الحديثية، وهو صحيح البخاري (٨٧٠)، كتبه وأبوابه بنصوص استفتاحية تمهيدية، إما بآية من القرآن وإما بشَذْرة من حديث، تحدِّد موضوع الباب، وتبيِّن السياق الذي يجب أن تفهم الأحاديث التي سيأتي ذكرها من خلاله. وليس فيه تعقيب أو شرح في الغالب، ما خلا الإشارات أو التنبيهات الفنية الاصطلاحية الخاصة بالإسناد أو اختلاف الروايات. وهي في مجموعها تحمل لونًا من النزاهة والحياد المبني علىٰ الاختبار العملي.

ولو سألنا الآن ما هي الفرضيات التي اتخذت أساسًا لهذه المجاميع والطريقة المتبعة في ترتيبها، فسيتبيَّن لنا أن الأمر لم يكن حياديًا كثيرًا. فأولًا، تمثل هذه المجاميع اختيارات هي أجزاء صغيرة من المادة الحديثية التي كانت متوافرة في الحقيقة. فالبخاري، علىٰ سبيل المثال، انتخب (٢٦٠٢) حديثًا من عدد يقدر بـ (٦٠٠٠٠٠) حديث كان قد جمعها. وتحتوي الكتب الصحاح الستة لدىٰ السنَّة من

= بخلق القرآن. ينظر:

Christopher Melchert, *Ah.mad ibn H. anbal*)Makers of the Muslim World; Oxford: One World, 2006. Laoust, H., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960), s.v."Ah. mad b.H. anbal."



هذا العدد أقلَّ قليلًا من عشرين ألف حديث. وعلى الرغم من أن بعض المعايير المستعملة في انتخاب الأحاديث حيادية بعض الشيء -مثل استبعاد الحديث بناء على الأسانيد التي تحتوي على وضاعين معروفين بالوضع- فإن المعايير الأخرى ليست كذلك. ويذهب الشيعة مذهب الرفض للمجاميع السنيَّة، والعكس بالعكس. وبعض المعايير المتخذة للاعتداد بالرواة أو استبعادهم تتقنع بقناع الاختلافات المذهبية في داخل الإسلام السني. إذ تشتمل أربعة من المجاميع الستة على الحديث الحسن، الذي لم يحقق كل شرائط الحديث الصحيح. ويبدو أن مسوغ اشتمالها عليه، في جانب كبير منه، هو أن الأحاديث التي تناقش قضايا فقهية تندرج في هذه الفئة (الحديث الصحيح) اندراجًا غير متجانس.

على أنني إنما أعنى هنا بمشكلة أخرى. إذ يعرفنا التصنيف الحديثي على فرضيات ليس يمكن على نحو عامٍ تسويغها من داخل مدونات النصوص التي كانت قد صنفت. وقد أنار فرانسيس بيكون، فيلسوف العلم التجريبي العظيم في مطلع الحداثة الإنجليزية، العلاقة بين مجموع المعلومات المتوافرة والعلم بقوله:

«إن أولئك الذين يعالجون العلوم إما أنهم تجريبيون أو عقلانيون. فالتجريبيون كالنمال تجمع أشياءها، ثم تستعملها فحسب. والعقلانيون كالعناكب، تغزل شباكها من خاصة نفوسها. والطريقة الوسطى إنما هي طريقة النحل، تجمع رحيقها من زهور الحدائق والحقول، لكنها تخرجها من بعد خلقًا جديدًا ثم تصنفها بقدرة ذاتية»[1].

ومن دون ريب، فإن علماء الحديث يتسمون بحيوية ونشاط لا يفتران. تأمل المقدمتين اللتين يشكلان أساسًا لجمع الحديث، وتصنيفه في مجاميع مرتبة:

١- إن الأحاديث واضحة، أي إن معانيها واضحة.

٢- إن التصنيف حيادي، لا يؤثر في فهم الحديث؛ لأن المسألة التي يجيب الحديث عنها، أو التي يصلح أن يكون جوابًا لها، بيِّنةٌ.

أما فيما يتصل بالمقدمة الأولى، فعلى الرغم من أنه ليس يمكن أن يكون محدِّث من المحدثين يميل إلى الاعتقاد بأن الحديث يستقل بنفسه من حيث كونه مصدرًا

(1) Novum Organum 1, aph. 95.



للمعرفة الدينية، فقد كانت القضية الرئيسة التي هي بيت القصيد أنه إذا كان هناك نصٌّ ما يؤكد اتصافه بالصحة أو الموثوقية، فإنه يجب حينئذٍ تقديمه علىٰ غيره من أنواع الأدلة الأخرىٰ. إن هذه الفكرة راسخة في الثقافة الفكرية الإسلامية رسوخًا عميقًا، مع أن أغلب المدارس الفقهية كانت ترفض قبول هذا المبدأ علىٰ نحو لا هوادة فيه.

وأما فيما يتصل بالمقدمة الثانية، فإن التصنيف ليس حياديًا مطلقًا، وهذه نقطة كانت جليَّة حتىٰ بالنسبة إلىٰ المتأخرين من علماء المسلمين. إذ يقول السيوطي، من علماء القرن الخامس عشر، في مقدمة شرحه علىٰ صحيح البخاري:

«وأما البخاري: فإنه يفرقها (أي الأحاديث) في الأبواب اللائقة بها، لكن ربما كان ذلك الحديث ظاهرًا أو ربما كان خفيًا، والخفي ربما حصل تناوله بالاقتضاء أو باللزوم أو بالتمسك بالعموم، أو بالرمز إلىٰ مخالفة مخالف، أو بالإشارة إلىٰ أن في بعض طرق ذلك الحديث ما يعطي المقصود، وإن خلا عنه لفظ المتن المساق هناك تنبيهًا علىٰ ذلك المشار إليه بذلك، وأنه صالح لأن يحتج به، وإن كان لا يرتفع إلىٰ درجة شرطه»[1].

لقد ترجم البخاري لكتب صحيحه وأبوابه بآيات من القرآن وبشذرات من أحاديث، بعضها لم يشتمل عليها صحيحه؛ لأنها معلولة لسبب من الأسباب. وفي بعض الحالات يترجم لكتاب أو باب ليس تحته شيء، وهذا يعني أنه لم يجد حديثًا مقبولًا يدعم به رأيه. إن هذه العناوين هي أكثر من كونها عناوين متعادلة غير متحيزة؛ لأنها قد تكون أحيانًا، كما يشير السيوطي، أوسع من المعاني التي تشتمل عليها الأحاديث التي ستأتي لاحقًا، أو أضيق منها أو تخالفها. فهي، إذن، تعبر عن رأي البخاري في الصورة التي يجب أن تبيَّن بها الأحاديث. وهذا يقودنا إلىٰ القول بأن هذه العناوين إنما تحتوي علىٰ فقه البخاري أو نظريته الفقهية[2].

إن العملية التي أضحت بها المصنفات الحديثية تدريجيًا مصنفاتٍ فقهية، بلغت أوجها بكتب «السنة»، حيث وقفت المصنفات الحديثية علىٰ أحاديث الأحكام، التي

---

(١) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، التوشيح شرح الجامع الصحيح، تحقيق رضوان جامع رضوان، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٥-١٩٩٨: ١: ص ٤٧.

(2) S.iddiqi, "H.adith Literature," pp. 56-57.



لم تكن قد صنفت وفقًا للموضوعات فحسب، بل إن معايير انتخابها الجوهرية كانت ضعيفةً رخوة، فقد كان مألوفًا أن يحدث اندراجها في درجة أنزل؛ هي درجة «الحسن».

أسبقية الفقه التاريخية على علم الحديث

يعني الفقه حرفيًا «الفهم»، وهو القانون الإسلامي علىٰ النحو الذي قدَّمه وفصَّله العلماء بفكرهم، وكتب الفقه إنما هي كتب القواعد والأحكام. ويجب التفريق بين الفقه والشريعة، وهي القانون كما أنزله الله؛ وبينه وبين أصول الفقه، وهو القواعد الحاكمة لاستنباط الأحكام من قبل العلماء؛ وبينه وبين السنة، وهي الطريقة المتبعة في المجتمع المستمدة استمدادًا جوهريًا من محمد، أي هي الشريعة في سياق العمل والتطبيق. وإذا أخذنا بالاعتبار أصول الفقه بصورته الناضجة وقواعدَه المستقرة، فإن علم الحديث يكون حينئذٍ سابقًا عليه؛ وذلك لأن الحديث يفترض أن يكون التجسيد الرئيس «للسنة». وهنا محل نزاع بين العلماء المعاصرين من الغربيين الدارسين للإسلام وأنصار الرؤية الإسلامية التقليدية المتصلة بالتاريخ الفقهي الإسلامي. فالعلماء الغربيون، الذين يرفضون علىٰ نحو عام قبول الرواية التقليدية المتعلقة برواية الحديث عن محمد، يتشككون كذلك في الرواية التقليدية المتعلقة باستقلال الفقه عن الحديث. انبثقت المدارس الفقهية عن التقاليد الفقهية السائدة في مختلف حواضر المسلمين المهمة، وبخاصة المدينة. فالمذهب المالكي، وهو مذهب مالك بن أنس (الذي يحتوي كتابه الموطأ[1] علىٰ عدد كبير من الأحاديث، ويحظىٰ بمكانة لا تبعد كثيرًا عن تلك التي تحظىٰ بها كتب الصحاح الستة)، ضُمَّ إليه عمل أهل المدينة، وقد أرجعت أصوله ومصادره إلىٰ أقضية الخليفة عمر. إن علم الحديث، من حيث كونه فرعًا معرفيًا علىٰ أقل تقدير، ظهر متأخرًا عن التقليد الفقهي، وقد نشأ، إلىٰ حد ما،

(1) Aisha Bewley, trans., *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas* (London: Kegan Paul, 1989).



ردًا عليه[1]. وإن النصوص الفقهية التي يمكن أن نؤرخ لها إلىٰ حد بعيد، بقدر من الثقة يفوق ذلك الذي للحديث، هي مصادر مهمة لمعرفة تاريخ نشأة علم الحديث، سواء من حيث كونه فرعًا أم من حيث كونه جنسًا؛ وذلك لأن هذه النصوص تشتمل علىٰ الحديث بصورته غير الناضجة علىٰ نحو جليٍّ، وبأسانيد غير سليمة أو ناقصة أو مفقودة.

وقد كان علماء الحديث، بناءً علىٰ وجهة النظر الخاصة بالمدارس الفقهية المبكرة، يدعون أن المرويات الحديثية التي تستند إلىٰ رواية واحد أو اثنين تنسخ

---

(١) والعمل الكلاسيكي في الحديث عن الانتقال الفكري إلىٰ الاعتماد علىٰ الحديث إنما هو كتاب شاخت: Schacht

The Origins of Muhammadan Jurisprudence.

وقد ارتضىٰ رفض إجناس جولد زيهر Ignas Goldziher للصحة الإجمالية للحديث، وأقام تفسيرًا أو تصورًا لنشأة علم أصول الفقه، اضطلع الشافعي فيه بالدور الرئيس في الانتقال من أصول الفقه المجريِّ عليه إبان القرن الثامن والمبني علىٰ العرف وعلىٰ التجربة الإدراية للدولة الأموية، إلىٰ المذاهب الفقهية الأربعة، باستنادها إلىٰ الحديث وإلىٰ المناهج الإسكولائية. علىٰ أنه يذهب بعض العلماء اللاحقين إلىٰ أننا نملك أن نمضي بمعرفتنا في أصول الفقه راجعين إلىٰ القرن السابع، فنعيد اكتشاف تعاليم بعض صغار صحابة النبي، غير أن هذا الأمر لا يزال مثار جدل، ولا يزال رأي شاخت في تاريخ الفقه الإسلامي هو السائد بين العلماء الغربيين. كما تشتمل علىٰ رأيه هذا كذلك المقالات العديدة التي كتبها للطبعة الثانية من «دائرة المعارف الإسلامية» The Encyclopedia of Islam، ولا سيما في مادة «الفقه». ومن الدراسات الحديثة المتصلة بهذا الباب دراسة كريستوفر ميلْشِرت Christopher Melchert:

"The EarlyHistory of Islamic Law," *inMethod and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed.Herbert Berg, (*IslamicHistory and Civilization: Studies and Texts*; Leiden: E. J. Brill, 2003).

إن دراسة نورمان كالْدِر Norman Calder، وهي: Studies in Early Muslim Jurisprodence (Oxford: Clarendon Press, 1990)، دراسةٌ محكمة دقيقة لنماذج من نصوص (أحاديث أو آثار) مأخوذة من مختصرات فقهية متقدمة. يذهب كالدر، وهو واحد من أوغل الشكوكيين في الشك، إلىٰ أن كل هذه النصوص إنما أنشئت أو طورت علىٰ مدىٰ فترة من الزمن، علىٰ نحو متقن عادة، بعد موت منشئها المزعوم. وليس كل أحد يرىٰ هذا المذهب مقبولًا، غير أن هذه المنتخبات التي تناولها التحليل مقدمة ممتازة للتعرف إلىٰ أسلوب النصوص الفقهية المبكرة ومنهجها.



حجية العرف الراسخ لدىٰ المجتمع ولدىٰ العلماء، الذي يرجع تاريخه إلىٰ عصر النبي. وثمة عدد من الحكايات التي ينتقد فيها مالك الفقهاء الذين يرون تقديم الحديث علىٰ العرف الذي عليه العمل في المجتمع في سياق الاحتجاج، مثل فعله حين انتقد أبا يوسف، تلميذ أبي حنيفة، نقدًا قاسيًا؛ لأنه رأىٰ أن يستدعي الحديث للاستدلال علىٰ صيغة الأذان أو صفته التي كان عليها العمل في المدينة، قال: «ينادىٰ علىٰ رؤوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات، يتوارثه الأبناء عن الآباء، من لدن رسول الله، ﷺ، إلىٰ زماننا هذا، أيحتاج فيه إلىٰ فلان عن فلان؟»[١]. وعندما سأله أبو يوسف عن الصاع، وهو مكيال تُكال به الأشياء الجافة، طلب من أصحابه أن يذهبوا فيحضروا له الأصُوع التي لديهم ليظهروا زائرهم المشاغب عليها[٢].

يضاف إلىٰ ذلك، أن القياس بوصفه مصدرًا من مصادر الفقه كان مستقرًا في الوقت الذي أصبح فيه المحدثون ذوي تأثير جدي، ويكفي دليلًا علىٰ ذلك أن أنصار الحديث لقبوا معارضيهم، علىٰ سبيل الانتقاص، بأهل الرأي. ومن دون ريب، فإن ما عُرف بـ «المذاهب الفقهية العتيقة»، تلك السابقة علىٰ مصنَّف الإمام الشافعي «الرسالة» في أول القرن التاسع، إنما كانت تنزع نزوعًا شديدًا إلىٰ اعتماد الرأي أصلًا للفقه، علىٰ الرغم من أنها، كما رأينا، تعتمد أيضًا علىٰ السنة اعتمادًا مستفيضًا، يفوق ما كان يؤمِّله أنصار الحديث. وهذا يؤذن بمرحلة للجدل يمكن أن تُعد نموذجًا أصليًا للجدل الإسلامي المتأخر بين من ينصر نسقًا دينيًا يعتد بالعرف والعقلانية كليهما، والمصلحين الذين رأوا العودة إلىٰ النص.

والمشكلة التي تواجه أي فقيه إنما هي الحالات المستجدة. فبالنسبة إلىٰ أهل السنة، ليس يمكن بعد وفاة النبي سنة (٦٣٢) أن يكون ثمة إخبار أو وحي جديد يخبر

---

(١) (القاضي عياض، ترتيب المدارك: ٢: ١٢٤. المترجم).

(2) Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law* (Culture and Civilization in the Middle East (Richmond, Surrey: Curzon, 1999), pp. 42-43.

وقد عدلت ترجمة الاقتباسات تعديلًا طفيفًا. وأبو حنيفة (٧٦٧) إنما هو مؤسس المذهب الفقهي الحنفي الذي أخذ اسمه منه. وقد كان أبو يوسف تلميذه (٨٠٧)، وكان، إلىٰ حد ما، أكثر اعتمادًا علىٰ الحديث من أستاذه.



عن مراد الله من الإنسان. والذي يبقىٰ إنما هو القرآن وما احتفظت به حافظة الصحابة من أقوال النبي وأفعاله، والعرف النامي المتطور الذي أقره في المجتمع. تنقل بعض المصادر أنه في الفترة المبكرة من حكم الخلفاء الأوائل، كان الولاة والقضاة لأول تنصيبهم يُوصَون بالطريقة التي يحكمون بها في المسائل الجديدة التي تمثُل أمامهم، ومن دون ريب فإن بعضًا من الصحابة إنما تحققت لهم الشهرة لمعرفتهم الفقهية ولحكمتهم العملية(١). غير أن الذي كان هو أن أنصار المذاهب العتيقة والمدافعين عنها هم الذين تصدوا أولًا لمشكلة انقطاع الوحي والحاجة إلىٰ الاجتهاد تصديًا مباشرًا. وتظهرنا المصادر الأقدم علىٰ ما توقعنا أن نجده وهو: مسائل قُضي فيها بالاستناد إلىٰ مركَّبٍ مؤتلف من الاستشهاد بالآيات القرآنية، والرجوع إلىٰ الممارسة العرفية في المجتمع، وأقوال النبي، وآراء الصحابة الذين يحظون بمكانة مرموقة واجتهاداتِهم، وآراء التابعين لهم من الذين اشتهروا بالمعرفة، وقد حُللت هذه المسائل وقضي فيها جميعًا اعتمادًا علىٰ تفكير أو منطق غير صوري، وعلىٰ القياس المستند إلىٰ المشابهة، وعلىٰ البداهة العقلية العملية. وفي العهد الذي كتبت فيه النصوص الفقهية المتخصصة المبكرة التي لا تزال محفوظة، كان ثمة ضربٌ من الوعي المنهجي الذاتي كان قد دخل ميدان النقاشات الفقهية، في المدينة ومكة والعراق وسوريا، التي كانت أكثر المراكز أهمية، وكانت ذات رؤىٰ متفاوتة تفاوتًا لا يكاد يذكر(٢).

---

(١) يقدم البغوي في «مشكاة المصابيح» مجموعة نموذجية من الأحاديث في القضاء، (نشرة مولانا فضل الكريم تحقيقًا وترجمة):

Fazlul Karim, vol. 2, pp. 608-14.

(٢) وهذا هو المذهب الذي يذهب إليه شاخت، وقد اعترض عليه وائل حلاق وانتقده حديثًا. ينظر له:

"From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation," *Islamic Law and Society* 8/1 (2001), pp. 1-26, and *idem, The Origins and Development of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 150-79.

يذهب حلاق إلىٰ أنه علىٰ الرغم من أنه كان ثمة جماعات من الفقهاء في المدن الإسلامية الأولىٰ، فإنه لم تكن هذه المجموعات المحلية، علىٰ وجه اليقين، تعرف بآراء خاصة تميزها. وليست القضية ذات=



اضطرب هذا الميزان في القرن الثامن، بظهور جماعة عقائدية من المحدثين تقول بأن «السنة» تُعرف بالرجوع إلىٰ الحديث، لا بالرجوع إلىٰ العرف الفقهي أو إلىٰ الممارسة العرفية. ومن وجهة نظر فقهية، ثمة مشكلات في هذا الذي يذهب إليه علماء الحديث؛ إذ إنه لأمر طبيعي أن الحديث إنما يمثل شهادة شخص واحد أو بضعة أشخاص فحسب. وحتىٰ إذا ما اعتمد الحديث بوصفه حجةً، أفليس السبب الذي يؤول إليه قلب العرف السائد بالمدينة وتغييره ليس إلا هو العرف الجديد الذي أقره النبي، استنادًا إلىٰ الإخبارات الدقيقة المضبوطة عما فعله أو قاله بمحضر حفنة من الناس في الأكثر؟ ومع هذا، فقد تركت دعوىٰ المحدثين أثرًا عظيمًا في السياق الإسلامي، والحق أنها لا تزال تفعل. فإذا ما كان حديث من الأحاديث يصور لنا ما قاله النبي أفلا يجب علينا أن نذعن له ونتقيد به؟ إن دعوىٰ المدرسة الحرفية النصية دعوىٰ بسيطة، ولعلها في غاية البساطة، بيد أنها لم تكن قطُّ دعوىٰ يسيرة لدىٰ أولئك العلماء الذين أخذوا علىٰ عاتقهم، في سبيل الإجابة، سلوك طرائق فكرية معقدة جدًا. وهكذا، منذ زمن الشافعي، وهو الفقيه الذي يعد المسؤول الأول عن جعل الحديث المعرِّفَ الرئيس والوحيد تقريبًا بالسنة، اتجه المسلمون في فهم «الحديث» و«السنة»، كما لو أنهما مصطلحان مترادفان تقريبًا، واتخذ الحديث من الناحية العملية مكانة تكاد تضاهي تلك التي للقرآن، وإن لم يكن الأمر كذلك من الناحية النظرية.

= أهمية كبيرة بالنسبة إلينا؛ لأنه بيقين كان ثمة تغيُّر في الرأي بين المتقدمين من الفقهاء (من القرن السابع حتىٰ القرن الثامن)، والمتأخرين منهم (من القرن الثامن إلىٰ التاسع)، ومصطلح «المذاهب العتيقة» إنما هو مصطلح ملائم في الإشارة إلىٰ الفترة الأولىٰ. ينظر في سبيل التعرف إلىٰ مقدمة عامة في الفقه الإسلامي والتأريخ له كتابه:

Shari'a: Theory, Practice, Transformations (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); idem, *The Origins and Development of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).



وفي خلال القرن التاسع، حظي الحديث بالقبول بوصفه مصدرًا للفقه الإسلامي، حالًّا إلىٰ حد بعيد محل تصورات واسعة الانتشار تتصل بالسنة. وعلىٰ الرغم من أن المجاميع الحديثية الرئيسة كانت قد حازت نوعًا من المنزلة القانونية التشريعية، فإن نتائج ذلك لم تكن دائمًا علىٰ النحو الذي قد يكون المحدثون تمنوه. لقد استمر إضفاء الطابع العقلي علىٰ الشريعة المقدسة بغير لين أو توانٍ، من خلال الشافعي نفسه الذي أعطىٰ هذا الإضفاء العقلي القوة الدافعة. وتلاشىٰ مصطلح «الرأي» تمامًا من المعجم الفقهي، وهو المصطلح الذي بسببه أزرىٰ المحدثون بالمدارس القديمة، غير أن مصطلح «القياس» حلَّ محلَّه. وكانت قد بلغت هذه العملية أوجها بقيام علم أصول الفقه فرعًا علميًا مستقلًا، وربما كان ذلك في القرن الحادي عشر. وكان علم الأصول يمثل إسكولائية فقهية عقلية إلىٰ حد بعيد، وسأعود للحديث عنه في الفصل السادس في سياق كلامي علىٰ المنطق.

وقد حدث شيء مشابه في حقل علم الكلام. ومصطلح الكلام يعني «القول والخطاب» أو «المناقشة والمباحثة»، ويستعمل للإشارة إلىٰ الجدل المتصل بالعقيدة الإسلامية. وقد صاحب انعقاد هذا الجدل ظهورَ الفكر الفقهي الإسلامي، علىٰ الرغم من أنه لم يكن جدلًا مركزيًا بالنسبة إلىٰ الحياة الفكرية الإسلامية، علىٰ النحو الذي كان عليه اللاهوت في المسيحية. وقد تعلق الجدل المبكر بمسائل انبثقت عن طبيعة الوحي القرآني، وعن تجربة المسلمين؛ مثل:

طبيعة الله وكيفية التوفيق بين وحدانيته وتعاليه وبين صفاته والآيات القرآنية المشبهة له بالمخلوقات، والإرادة الحرة، والعناية الإلهية، والقضاء والقدر، وأن المسلم إذا ما ارتكب كبيرة هل يبقىٰ مسلمًا، وطبيعة القرآن.

إن القضايا المتصلة بالقضاء والقدر والمذنب المصرِّ علىٰ ذنبه، أشبعت بحثًا علىٰ



وجه الخصوص؛ لأن لها تطبيقات تتصل بشرعية إقامة الخلفاء وصحتها. ويبدو أن المجادلات الكلامية الأبكر اشتملت علىٰ نقاشات ساذجة بسيطة تستشهد بآيات من القرآن، وببراهين من البداهة.

وإن النسخة الكلامية المناظرة لمدارس الفقه القديمة كانت مدرسة الاعتزال، وهي مدرسة بزغت شمسها إلىٰ الوجود في القرن الثامن، وحققت شهرتها الأوسع في القرن التاسع قبل أن تذوي شيئًا فشيئًا لتنتهي إلىٰ انطفاء شعلتها علىٰ مدىٰ عدة قرون. والقضايا المركزية التي شغلت المتكلمين من المعتزلة إنما ظهرت في الاسم الذي منحوه أنفسهم وهو: «أهل العدل والتوحيد». فقد كان همُّهم الكلامي الرئيس، أن يدافعوا عن وحدانية الله، وتعاليه أو تنزهه عن النقائص، وعن عدالته. ومن ثم، فقد أنكروا أن يكون للصفات حقيقة مستقلة عن ذات الله، بناء علىٰ أن إثبات الصفات له سينقض وحدانيته. وعن هذه الفكرة صدروا في قولهم بأن القرآن مخلوق وأنه ليس أزليًا. والآيات القرآنية التي يظهر منها التشبيه فسرت تفسيرًا مجازيًا. وإن عدالة الله تنطوي بداهة علىٰ القول بالإرادة الإنسانية الحرة، وعلىٰ رفض القضاء والقدر؛ فإن إرادته إنما هي علىٰ وفق ما يقتضيه عدله ضرورةً، وليس الأمر علىٰ النحو الذي يصر معارضوهم دائمًا عليه، من أن ما أراده إنما هو العدل بعينه. لقد لقيت عقلانية المعتزلة غير الناضجة نسبيًا عونًا رسميًا في خلال القرن التاسع، من هذا العون حملة تطهير منظم لأولئك الذين يعارضونهم، وقد عرفت هذه الحملة بـ «المحنة».

كان المعارضون الأكثر حماسًا للمعتزلة هم المحدِّثين أنفسهم الذين كانوا يعارضون إعمال العقل في التشريع. فقد سجن أحمد بن حنبل السلفي العظيم، وجُلد وهدِّد بالموت، عندما رفض القول بخلق القرآن. وعلىٰ الرغم من الدعم الرسمي من قبل الخلفاء العباسيين، فقد أعطتهم الأيام ظهرها سريعًا. وكما هو حال العقلانية في التشريع، كان حالها في علم الكلام؛ إذ كانت تسير علىٰ عكس الذي يرتضيه الرأي الشعبي الإسلامي. فلا كلام الله ولا أقوال النبي كانا ليفسرا، بجراءة، علىٰ نحو يخالف رأيًا شائعًا. ومع ذلك، فقد كان لدىٰ المعتزلة مشكلات حقيقية مخصوصة لم يتمكن لاهوت المحدثين من حلها، كانت قد تُركت لأبي الحسن الأشعري (٨٧٣-٩٣٥)، الذي كان قد تحول عن مذهب الاعتزال، ليقدم إجابة تجمع بين



التعقيد الجدلي لدىٰ المعتزلة والحرْفية المطمئنة لدىٰ المحدثين. فقد فُهمت الأوصاف التي يظهر منها تشبيه الله بالمخلوق في القرآن «بلا كيف»، كما أفضت التناقضات بين قدرة الله والإرادة الإنسانية الحرة في نهاية المطاف إلىٰ أن جعلت إحاطة المرء بحقيقة مراد وعدالته أمرًا مستحيلًا[١].

ومع هذا، فمثلما أنَّ دمجَ الشافعي الحديثَ في بنية الفقه الإسلامي، مهَّد السبيل لعقلانية فقهية جديدة؛ فإن علم الكلام الأشعري المخالف لعلم الكلام المعتزلي،

---

(١) ينظر في هذه العبارة «بلا كيف»:

Khalid Blankinship, "The Early Creed," in Tim Winter, ed., *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 53.

وأبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، ١٣٩٧-١٩٧٧: ص ١٤٢-٢٤٢. و(النشرة الإنجليزية منه):

trans. Walter C. Klein (AmericanOriental Series 19; New Haven: American Oriental Society, 1940), pp. 50, 88-130.

وينظر في هذه الفترة المبكرة في علم الكلام الإسلامي:

W. Montgomery Watt, trans., *Islamic Creeds: A Selection* (Islamic Surveys; Edinburgh: Edinburgh University Press,1994); A. J.Wensinck, *TheMuslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932); and Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*)Cambridge: Harvard University Press, 1976).

وغالبًا ما تنشغل كتب التاريخ العامة لعلم الكلام الإسلامي في الكلام علىٰ الفترة المبكرة علىٰ نحو رئيس، ومنها:

Winter, ed., *Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*; Tilman Nagel, *The History of Islamic Theology*, trans. Thomas Thornton (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000); and Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trans. Jane Marie Todd (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

ومن المصادر الأولية المبكرة المتاحة باللغة الإنجليزية كتب أبي الحسن الأشعري: «اللمع» و«استحسان الخوض في علم الكلام»، وكلاهما من تحقيق ريتشارد جوزيف مكارثي وترجمته، وكذلك «الإبانة»، من ترجمة كلاين Klein، وقد مرَّ. ينظر:

(علم الكلام الأشعري، النصان العربيان لكتابي الأشعري: اللمع، ورسالة استحسان الخوض في علم الكلام، تحقيق ريتشارد جوزيف مكارثي وترجمته، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٣).



كان قد وظَّف المناهج الإسكولائية علىٰ نحو متزايد. فالفلاسفة إنما ظهروا ظهورًا جليًا في الحياة الفكرية الإسلامية في زمن الأشعري تقريبًا. وقد رأىٰ الغزالي، في نهاية القرن الحادي عشر، وجوب تقديم الرد الأشعري الدقيق والحاسم علىٰ دعاواهم في عمله المعنون بـ «تهافت الفلاسفة»[١]. إذ حاول الكتاب أن يبرهن علىٰ أن عشرين رأيًا من آرائهم إما أنها ابتداع وضلال وإما أنها كفر صريح. وبغض النظر عن المفاهيم التي استعملها الغزالي، فقد هيأ كتابه الجو للإدماج الواسع لأدلة ومفاهيم إما أنها استمدت من الفلسفة، أو أن الفلسفة هي التي أعثرت عليها وبلَّغتها. فاتسم علم الكلام الجديد، علىٰ النحو الذي ظهر به في القرن الثالث عشر لدىٰ شخصيات من قبيل الرازي ونصير الدين الطوسي، اتسم بعقلانية مدرسية إسكولائية أصيلة، تجاوزت كثيرًا كل الذي حاوله المعتزلة[٢].

وكان ثمة انتقادات دائمًا، ولا تزال، تعترض علىٰ إقحام المناهج العقلية في فروع معرفة يفترض أنها إنما قامت علىٰ كلام الله وكلام نبيِّه. وقد حرم ابن قدامة الحنبلي

---

(١) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، (النشرتان الإنجليزيتان):

trans Michael E.Marmura (Islamic Translation Series; Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997; *al-Ghazali's Tahafut al-Falasifah: Incoherence of the Philosophers*, trans. Sabih Ahmad Kamali (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963).

يبيِّن الغزالي مواقفه من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف في سيرته الذاتية الشهيرة: المنقذ من الضلال (تحقيق عبد الحليم محمود، الطبعة الخامسة، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٣٨٥-١٩٩٥. و(ينظر منه النشرتان الإنجليزيتان):

Trans. W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazall* (Ethical and Religious Classics of East and West; London: George Allen and Unwin, 1953) and in Richard Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Library of Classical Arabic Literature; Boston: Twayne, 1980).

وقد أعيد طبع هذه الترجمة الأخيرة، مشتملة فحسب علىٰ «المنقذ» وعلىٰ التعليقات أو الحواشي المتصلة به، لكن ترقيم الصفحات مختلف، هكذا:

Al-Ghazali's Path to Sufism (Louisville, Ky.: Fons Vitae, 2000).

(٢) ينظر الفصل السادس.



السوري (١١٤٦-١٢٢٣) الاشتغال بعلم الكلام جملة[١]. وقد كان ابن عربي الصوفي والمتكلم، مهما تكن الغرابة التي قد تبدو في كثير من تفسيراته للقرآن أو شروحه للحديث، كان شديد الإلحاح علىٰ أن جوانب النص كلها إنما فهمت حرفيًا بغير تأويل، وأخذت مأخذ الجد والعناية، وقد يمكن أن ينظر إلىٰ كتبه علىٰ أنها تمثل اتجاها نصيًا يضادُّ الفلسفة وعلم الكلام الأشعري كليهما في عصره[٢]. كما انتقد ابن تيمية، مجدد القرن الرابع عشر (١٢٦٣-١٣٢٨)، النظرية الفقهية العقلية وعلم الكلام في عصره نقدًا عنيفًا، وكان يجد له بعض الأنصار حتىٰ وقت متأخر كثيرًا جدًا[٣]. وقد ذهبت المدرسة الإخبارية في الفقه الشيعي، إلىٰ أنه حتىٰ الروايات المنقولة عن النبي وعن الأئمة، التي لم يقطع بصحتها، يجب أن تقدَّم علىٰ الاجتهاد بالرأي، الذي يرىٰ علماء المدرسة الأصولية تقديمه[٤]. في النهاية، إن كثيرًا من الفكر الإسلامي المعاصر قد يمكن فهمه علىٰ أنه إعادة إلحاح مرة أخرىٰ علىٰ القول بالفهم

---

(١) ابن قدامة، تحريم النظر في كتب أهل الكلام، (النشرة الإنجليزية):

Censure of Speculative Theology: An Edition and Translation of Ibn Qudama's Tah.rim an-Naz.ar fi Kutub Ahl al-Kalam, ed. and trans. George Makdisi (E. J. W. Gibb Memorial Series, n.s., 23; Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1962).

(2) Michel Chokiewicz, *An Ocean without a Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*, trans. David Steight (Albany: SUNY Press, 1993).

وينظر، في الكلام علىٰ ابن عربي، الفصل الخامس.

(3) H. Laoust, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, s.v., "Ibn Taymiyya, Tak.i al-Din Ah. mad."

إن ترجمة أثر ابن تيمية «كتاب الإيمان»:

Kitab Al-Iman: Book of Faith, trans. Salman Al-Ani and Shadia Ahmad Tel (Bloomington, Ind.: Iman, 1999),

إنما هي ترجمة لأحد كتبه التي تناقش قضايا تتصل بنظرية المعرفة.

(4) Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (Oxford: G. Ronald, 1985), pp. 117-18. Andrew J. Newman, "The Nature of the Akhbarï/Us. «ul«ï Dispute in Late Safawid Iran," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55/(1992) 1, pp. 22-51.



الحرفي للقرآن والحديث في مقابل التراث الإسكولائي للمدارس الدينية.

هذا، وقد يمكننا أن نضيف إلىٰ هذا قواعد اللسان العربي، التي اقترنت بالفقه وبعلم الكلام المعتزلي. إذ وظف النحويون المنهج العقلي توظيفًا جيدًا، فكان منهجهم عرضة لنقد مضاد للعقلانية متفرق وعقيم غالبًا. فقد رفض ابن مضاء النحوي والعالم التجريبي، مثلًا، الأخذ بالمباحث النحوية التي تعتمد الظن والتقدير، مؤثرًا الأخذ بما تظهره صورة الاستعمال اللساني، كما انتقد الاعتماد المفرط علىٰ القياس. ولن ينال منا العَجَب إذا ما علمنا أنه إنما كان في الفقه ظاهريًا، يتبع مدرسة انتقدت الأخذ بالقياس نقدًا شديدًا(١).

وبإيجاز، فقد كان هناك نمطٌ معين غلبت فيه علىٰ فروع المعرفة الإسلامية المستقلة صور شتىٰ من العقلانية الإسكولائية، وقد عورضت من ثَمَّ بانتقادات تؤيد العودة الحرفية إلىٰ المصادر. غير أن هذه الحرفية إما أنها قُيدت بعقلانية مستحدثة، كما هو الحال في إدخال الحديث إلىٰ الفقه، أو إلىٰ التأويلات الفلسفية في ميتافيزيقا ابن عربي الصوفية النصية، وإما أنها كانت مثار تساؤلات تنتظر جوابًا ليس أكثر، كما هو الحال في نقد ابن مضاء للمنهج العقلي في النحو العربي. وعمليًا، فإن أي علم

---

(١) ابن مضاء (أحمد بن عبد الرحمن)، كتاب الرد علىٰ النحاة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٦٦-١٩٤٧.

(النشرة الإنجليزية مصحوبة بشرح وضعه المترجم):

Trans. Ronald G.Wolfe, "Ibn Mad. a' al- Qurt.ub«ī and the Book in Refutation of the Grammarians," (Ph.D. dissertation, Indiana University, 1984); Kojiro Nakamura, "Ibn Mad.a's Criticism of Arabic Grammarians." *Orient* (Tokyo) (1974) 10, 89-113.

ويمكن التعرف إلىٰ التعقيدات في الصياغة الإسكولائية الكاملة للنحو العربي في:

Mortimer Sloper Howell, *A Grammar of the Classical Arabic Language, Translated and Compiled from the Works of the Most Approved Native or Naturalized Authors*, 4 vols. (Allahabad: North-Western Provinces and Oudh government press, 1883-1911; reprinted New Delhi: Gian Publishing House, 1990).

وإحدىٰ المقدمات المتاحة إلىٰ أثر أعظم شخصية في تاريخ النحو العربي، وهو سيبويه، كتاب كارتر Carter عنه، ينظر:

M. B. Carter, *Sibawayh* (Makers of Islamic Civilization; New York: I. B. Tauris, 2004).



من العلوم الدينية الإسلامية، إنما كانت صيغته الناضجة تمتاز بعقلانية مدرسية سابغة. وستكون هذه العقلانية وصلتها بالمنطق وحضورها المعبر عنها في النظام التعليمي الإسلامي ثم تراجعها في العصور الحديثة، ستكون موضوعات الفصول الأخيرة. هذا وقد ظهرت علىٰ مدىٰ التاريخ الإسلامي دعوات متماثلة إلىٰ التفسير الحرفي للنص المقدس.



(٤)

إخفاق محاولة الفارابي في التوفيق بين الدين والفلسفة

هناك قصة مشهورة تقول إنه ذات ليلة جاء أرسطو إلىٰ المأمون في الحلم ليعلِمه بأن يطلب معرفة حسن الأشياء وفقًا لنظام العقل. لقد كانت هذه القصة التي أَخبرنا بها سببًا واحدًا من الأسباب التي لأجلها بدأ الخليفة مشروعًا يقصد إلىٰ ترجمة التراث الإغريقي العلمي إلىٰ اللسان العربي. إذ كتب بعد ذلك إلىٰ الإمبراطور البيزنطي يسأله أن يرسل إليه مخطوطات ليأمر بترجمتها. وعلىٰ الرغم من كراهته لذلك لأول الأمر، أجابه إلىٰ طلبه في النهاية، فأُرسل من بغداد وَفْدٌ بهدف البحث عن المخطوطات. ولعله كان من العسير التحصل علىٰ هذه الكتب أو العثور عليها؛ ذلك لأنَّا أُعلمنا أن النصارىٰ البيزنطيين حظروا دراسة الفلسفة القديمة بصورتها الكاملة، وأن واحدًا من الوفد كان قد ألحَّ علىٰ الإمبراطور أن يأذن بالدخول إلىٰ مكتبة المعبد، الذي كان أغلق منذ تنصُّر قسطنطين. وبعد ذلك، كما ينص الفهرست، «كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد»[١].

(١) ابن النديم، الفهرست، تحقيق يوسف علي الطويل، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦/١٩٩٦: ص ٣٩٧-٣٩٨. و(النشرة الإنجليزية):

The Fihrist of al-Nadïm: a Tenth-Century Survey of Muslim Culture, trans. Bayard Dodge (Records of Civilization: Sources and Studies 83; New York: Columbia University Press, 1970), vol. 2, pp. 583-6.

و«الفهرست» ثبَت صنعه ورَّاق بغداديّ لكل الكتب التي اتصل علمه بها باللغة العربية. و«المقالة السابعة» من هذا الكتاب مصدر واسع في الكلام علىٰ حركة الترجمة، مع قائمة للمصنفين والكتب المترجمة. أغلب هذه الترجمات هي الآن مفقودة، وهو أمر يؤسف له بصورة خاصة؛ وذلك لأنه في حالات كثيرة لم نعد نملك الأصول الإغريقية أيضًا. يتحدث الفن الأول من المقالة الأولىٰ عن وصف اللغات والخطوط لدىٰ الأمم، وتتحدث المقالة السابعة عن المنطق والفلسفة والعلوم. وللتعرف إلىٰ دراسة=



ونعم، هناك دواعٍ وجيهة جدًا لأن نرتاب في حيثيات هذه القصة، ولكنه حق من دون ريب، أن أولي الأمر والعلماء المسلمين قد جهدوا معًا، في القرنين الثامن والتاسع، في سبيل الاضطلاع بمهمة إنجاز ترجمات عربية للأعمال الرئيسة في العلم والفلسفة لدىٰ الأمم الأخرىٰ، وبخاصة لدىٰ الإغريق. لقد كان هنالك أيضًا ترجمات من اللغة الفارسية الوسطىٰ (البهلوية)، تأتي في المقام الأول الكتب التي تتحدث عن الفلك والتنجيم والحكمة العملية والسياسية، وكان بعضها قد كُتب في أصله بالسنسكريتية. ونستطيع أن نظن ظنًا قويًا بأن الحكام وأولي الأمر الذين يحفزون إلىٰ هذا الصنيع إنما كانوا يعتنون إلىٰ حد بعيد بالعلم والطب، وهي المعارف التي لها أهمية عملية مباشرة، غير أن العلم الإغريقي يقتضي لكي يفهم فهمًا دقيقًا معرفة بالفلسفة الإغريقية، ومن هنا تُرجمت نصوص فلسفية عظيمة كثيرة، تضم في طيها فعليًا أعمال أرسطو كلها ونخبة مختارة من شروحها. وقد وجدوا، كما وجد الحكام المسلمون في القرنين التاسع عشر والعشرين، أن استجلاب المعرفة الفنية الأجنبية، إنما استصحب معه أنماطًا غريبة من الفكر.

وهناك قدر كثير لا نعرفه عن هذا الصنيع، ولماذا ترجمت كتب بعينها، ولِمَ لم تترجم أخرىٰ. لم يأخذ العلماء الذين قدموا من بغداد فحسب بالكتب الذائعة بين الإغريق البيزنطيين لذلك العصر، فقد كانت الفلسفة والعلم في مستوىٰ متدنٍّ جدًا في

= شاملة لحركة الترجمة وسياقها السياسي والفكري والاجتماعي ينظر:

Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries) (London: Routledge, (1998.

ومن الخلاصات الأحدث:

Cristina d'Ancona, "Greek into Arabic," in Peter Adamson and Richard C. Taylor, eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 10-31.

وكتاب فرانز روزنتال: Franz Rosenthal

The Classical Heritage in Islam, trans. Emile and Jenny Marmorstein (Berkeley: University of California Press, 1975).

إنما هو مجموعة من الترجمات التوضيحية للترجمات والمناقشات العربية للنصوص الإغريقية.



بيزنطة حينئذٍ. وبدلًا من ذلك، رجعوا في الغالب إلىٰ الآثار القديمة التي خرجت من التداول وبقيت ترجمتها رائجة، فرجعوا، مثلًا، إلىٰ كتاب بطليموس «المجسطي» عوضًا عن الرجوع إلىٰ كتابات أيسر كانت تقرأ علىٰ نحو واسع في بيزنطة في القرن التاسع. حقيقة، إن هناك سببًا لأن نعتقد بأن سعي المسلمين في طلب هذه الكتب كان سببًا رئيسًا في عودتها إلىٰ نطاق التداول في بيزنطة، ومن ثَمَّ حُفظت الأصول الإغريقية من الضياع(١). لقد أخذوا من الفلسفة كتب أرسطو وشرَّاحه الذين يتسمون بالرصانة، في مقابل أعمال الأفلاطونية المحدثة الغنية والنابضة بالحياة في مرحلة لاحقة. والشيء الأكثر أهمية أنهم أخذوا أعمالًا فلسفية ذات طابع وثني، عوضًا عن الأعمال الفلسفية المسيحية.

وقد أثارت الفلسفة الإغريقية، بالنسبة إلىٰ علماء ينتمون إلىٰ حضارة إنما قامت في فلك الدين الموحىٰ، مشكلاتٍ ومعضلات. وقد كان من الصعب تجاهلها؛ وذلك لأنها إنما قدمت التفسير العقلاني الشامل والوحيد للعالَم، الذي كان متاحًا لدىٰ الأمم التي تحاذي البحر الأبيض المتوسط. وكان هذا صحيحًا بصورة خاصة؛ وذلك لأن الفلسفة كانت متصلة اتصالًا تامًا بغير فاصل تقريبًا بالعلوم القديمة، وقد كان هذان الفرعان المعرفيان معًا يعطيان تفسيرًا كاملًا لعوالم الطبيعة والرياضة وما وراء الطبيعة. والذي يؤكد القوة الآسرة لهذا المزيج إنما هو حقيقة أنه ظل النسق التفسيري السائد في الشطر الغربي من العالم القديم حتىٰ القرن السابع عشر. والواقع أن أجزاءً

---

(١) قدم صليبا Saliba، في كتابه: Islamic Science, PP. 1-73, نقدًا تفصيليًا للروايات الوسيطة والتفسيرات الحديثة لحركة الترجمة، وهو يذهب إلىٰ أن بدايات هذه الحركة إنما ينبغي أن تكون إبان البيروقراطية المتأخرة للدولة الأموية، ويذهب إلىٰ أن اختيار المصنفات، والمعرفة التقنية التي تقتضيها ترجماتها، وجودة الأدبيات العلمية الإسلامية في الفترة المبكرة، تفيد بأن العلماء المسلمين لعبوا دورًا فعَّالًا وخلَّاقًا يفوق ما كان يُعتَقَد سابقًا. وينظر كذلك:

Dimitri Gutas, "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindī," in *Words, Texts, and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents, and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, ed. R. Arnzen and J. Thielmann (Orientalia Lovaniensia Analecta 139. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2004), pp. 196-209.



من هذا المركب الفلسفي العلمي العتيق لا تزال تحيا في سياق العلم والفلسفة المعاصرين، شبيهة بحطام مبانٍ قديمة أُخذت فأدمجت في تشييد مدينة حديثة: فأدخل منهج البديهة في الرياضيات، ومنطق القضايا الحملية والنظام الهرمي الخاص بتصنيف الأحياء ومنطق التحليل في الطب. إن علم الكلام الدوغمائي لدىٰ الإسلام المبكر، والطب وعلم الفلك التقليديين لدىٰ العرب القدماء، معارفُ ساذجة إذا ما قورنت بالفلسفة والعلم الإغريقيين.

ومن جهة أخرىٰ، كان في الفلسفة القديمة فجوات مربكة، ونواحٍ مبهمة. وبعضها كان بسيطًا؛ حيث لم يكد يدرك العلماء المسلمون المراد من كتابات أرسطو عن الشعر؛ وذلك لأنهم لم يحصِّلوا المعرفة بأجناس المسرح الإغريقي، وقد صورت قصة قصيرة للكاتب الأرجنتيني جورج لويس بورغز هذا الأمر تصويرًا ممتازًا[1]. وثمة قضيتان أخريان يعنياننا هما: معارضة الفلسفة السياسية الإغريقية للحقائق السياسية في العصر الوسيط، والافتقار إلىٰ وجود فلسفة مرضية وافية للدين. ولقد كان ثمة، كما سنرىٰ، عبقرية الفارابي الفيلسوف، التي جعلت من أولىٰ هاتين المعضلتين حلًا للمعضلة الأخرىٰ.

الفلسفة والدين قبل الإسلام

لقد ظهرت الفلسفة الإغريقية في فترة كانت تفقد فيها عبادة الآلهة الأوليمبية التقليدية جاذبيتها. وقد يكون مفكرو القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد يبجلون هوميروس بوصفه شاعرًا، غير أنهم لم يأخذوا القصص التي تتحدث عن الآلهة العنيفة المتسافحة في جبل الأوليمبوس، علىٰ محمل الجد؛ فأغرىٰ ذلك عالمًا معاصرًا ليكتب كتابًا عنوانه:

(1) Jorge Luis Borges, "La busca de Averroes," in *El Aleph* (Buenes Aires: Emece Editores, 1949); "Averroes' Search," trans. James E. Irby, in Jorge Luis Borges, *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings* (New York: New Directions, 1964), pp. 148-55; trans. Andrew Hurley, in Jorge Luis Borges, *Collected Fictions* (New York: Penguin, 1998), pp. 235-41.



هل يصدق الإغريق أساطيرهم؟ (Did the Greeks believe their myths?)[1]. وقد بقيت الأديان القديمة حية غالبًا بوصفها أديانًا رسميةً في المدن المختلفة ذات السيادة المستقلة، أشهرها إلهة الرعاية والنصرة «أثينا» التي كانت في مدينة «أثينا» (عاصمة اليونان اليوم). وكانت النتيجة أن أفضىٰ ذلك في تلك الفترة إلىٰ عطش روحي، ملأه مجموع متنوع من ظواهر متنافسة، كانت الفلسفة إحداها[٢].

وكان قد اتبع فلاسفة الإغريق الأوائل، إزاء انحسار سلطان الدين، إحدىٰ طريقتين. فأما **الطريقة الأولىٰ** فقد استطاعوا فيها أن ينحّوا قضية الدين تنحية تامة تقريبًا. وعليه، فقد كان الطبيعيون الأيُّونيون الذين التمسوا تفسيرًا للعالم وظواهره، ماديين أو عقلانيين علىٰ أقل تقدير. وقد تجد الآلهة لها مكانًا في هذا القبيل من التفسيرات، غير أنها كانت جزءًا من العالم، وهذا يعني أنها جزء يحتويه نسق تفسيري أكبر وأشمل. وبطريقة مماثلة نحّىٰ السوفسطائيون قضيتي الدين والأخلاق لصالح فني الخطابة والسياسة. **والطريقة الثانية** إنما كانت طريقة «المدرسة الإيطالية»؛ بيتاغوراس وإنبيدوقليس، وبارمينيدس وأتباعهم. إذ إنهم ابتدعوا أديانًا فلسفية، بها عقائد ومحرمات وعبادات، وقصيدة بارمينيدس الخاصة بالآلهة ونظام بيتاغوراس الديني

---

(1) Paul Veyne, *Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, trans. Paula Wissing (Chicago: University of Chicago Press, 1989).

(٢) ينظر مثلًا:

Bruno Snell, *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature,* trans. T. G. Rosenmeyer (New York: Harper, 1953; reprint New York: Dover, 1982), pp. 23-42; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Sather Classical Lectures 25; Berkeley: University of California Press, 1951), pp. 179-235; F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (New York: Harper, 1957), pp. 111-23; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1952); Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism* (Chicago: Open Court, 1911; reprinted New York: Dover, 1956); Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Martin Classical Lectures, n.s., 2; Princeton: Princeton University Press, 1994).



مثالان لهذا[1]. وكان لهذه الطريقة الأخيرة صلات واضحة بالطقوس والعبادات السرية، التي كانت قد أصبحت شعبية علىٰ نحو متزايد[2].

---

(١) نادىٰ بيتر كِنْجْسلي *Peter Kingsley* بالأهمية الروحية الراسخة لهذا التراث الفلسفي الإيطالي، في سلسلة من الكتب المتحمسة تحمُّسًا متزايدًا. فهو يذهب إلىٰ أن فهمنا للمدرسة الإيطالية في الفلسفة السابقة علىٰ سقراط، فهمٌ خاطئ برمته، بسببِ من تفسيرات أرسطو المتحيِّزة إلىٰ حد كبير، ويذهب إلىٰ أن التراث الخاص ببيتاغوراس وإنبيدوقليس وبارمينيدس يُعوِزه أن يُتلقَّىٰ بوصفه رحلة دينية صوفية، غريبة جدًا عن التفلسف العقلي المجرد لدىٰ أرسطو وورَّاثه من لدنه حتىٰ يومنا هذا. ينظر له:

Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition (Oxford: Clarendon Press, 1995); *In the Dark Places of Wisdom* (Inverness, Calif.: The Golden Sufi Center, 1999); and *Reality* (Inverness, Calif.: The Golden Sufi Center, 2003).

أحدث النشرات لشذرات من قصائد بارمينيدس مصحوبةً بترجمات إنجليزية نشرة آي. هـ كوكْسن:

A. H. Coxon

The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary (Phronesis suppl. vol. iii.; Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1986); D. Gallop, *Parmenides of Elea: Fragments* (Toronto: University of Toronto Press, 1984); G. S. Kirk, J. E. Raven, andM. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 263-85.

وينظر في الكلام علىٰ تراث بيتاغوراس:

K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy, vol. 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), pp. 146-72; Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History* (Indianapolis: Hackett, 2001); Kenneth Sylvan Guthrie, comp. and trans., *The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy* (Grand Rapids, Mich.: Phanes, 1987).

وينظر في الكلام علىٰ التلقي الإسلامي الفلسفي للمدرسة الإيطالية:

John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhraward«ï and the Heritage of the Greeks* (SUNY Series in Islam; Albany: SUNY Press, 2000).

ولا سيما الفصلان الخامس والسادس منه.

(٢) إن قضية ما يسمىٰ «بالديانات السرية»، قضية شائكة جدًا يضيق المقام عن مناقشتها، غير أن تصور الإغريق القدماء، إبان القرن التاسع عشر، علىٰ أنهم دعاة إلىٰ العقلانية الخالصة، نقضته نقضًا كاملًا مؤلفات من قبيل: =



هذا، وقد اجتمعت هاتان الطريقتان في الثلاثة العظماء في الفلسفة القديمة: سقراط وأفلاطون وأرسطو. بدا سقراط في البدء كما لو أنه فيلسوف أيوني طبيعي، هذا إذا ما أخذنا الصورة الكاريكاتورية التي قدمتها مسرحية أرستوفانيس «السحب» له علىٰ محمل الجد، ولكنه تابع طريقه ليصطنع مسائل أخلاقية هي في المركز بالنسبة إلىٰ المشروع الفلسفي، مزودًا إياها بسياق ديني علىٰ نحو غامض. ومع ذلك، فلأنه لم يكتب شيئًا؛ فمن العسير أن نحدد إسهامه بدقة، علىٰ أننا نعلم من ناحية أخرىٰ أنه أحاط نفسه بجماعة ذكية من التلاميذ.

وبالنسبة إلىٰ أفلاطون وأرسطو، فإننا نقف علىٰ أرض صلبة. فالمصادر البيليوغرافية، الإغريقية والإسلامية معًا، تربط أفلاطون بالمدرستين الأيُّونية والإيطالية كلتيهما. وتشير المصادر الإسلامية إليه بلقب «الإلهي». وإذا كانت هذه التسمية صحيحة مقبولة، فإنها تليق بأفلاطون الشيخ كما يظهر في «محاورة طيماوس» وفيما يسمىٰ بـ«التعاليم غير المكتوبة»، أكثر مما تليق بأفلاطون الشاب كما يظهر في محاورات المرحلة المبكرة، التي عنيت علىٰ نحو رئيس بالأخلاق، وفي محاورات المرحلة الوسطىٰ، التي تشغلها نظرية المثل، ونظرية المعرفة، والسياسة. وأكثر ناحية دينية إدهاشًا في فكر أفلاطون إنما هي التصوف الميتافزيقي والمعرفي، الذي أصبح علىٰ نحو متزايد أمرًا جليًا في محاوراته الأخيرة. فهناك أولًا التمييز بين «عالم الوجود» و«عالم الصيرورة»، والقول بأن الموجودات في هذا العالم إنما هي نسخ منقوصة مشوَّهة من صورٍ مثالية. ولكي نحصِّل المعرفة الحقة، فإنه يجب علىٰ الواحد منَّا أن يتحرر من إسار هذا العالم بطريقة ما، وأن يدرك المُثُل إدراكًا روحيًا لا تكدر صفوه المادة. وتصَور هذه النظرية تصويرًا واضحًا جدًا في أسطورة الكهف المذكورة في كتاب «الجمهورية»؛ إذ يُشَبَّه أولئك الذين يعتقدون أن هذا العالم هو العالم الحق، بأشخاص أوثقوا بالسلاسل في كهف، فهم يعتقدون خطأً أن الظلال التي يرونها علىٰ جدار الكهف إنما هي أشياء حقيقية. وليس يمكنهم أن يروا الأشياء كما هي عليه في

= E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Sather Classical Lectures 25; Berkeley: University of California Press, 1951), and W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religions* (Princeton: Princeton University Press, 1952).



حقيقتها إلا بعد أن يكسروا قيودهم ويغادروا كهفهم[1]. وتتناول أساطير أخرىٰ في كتاب الجمهورية وفي غيره هذه الفكرة الرئيسة بطرق شتىٰ. ومضت تعاليم أفلاطون غير المكتوبة، قريبًا من نهاية حياته، بنظريته هذه إلىٰ مدىٰ أبعد، فقدرت نظامًا للأعداد المثالية، التي هي الحقيقة الحقة. وقد اصطبغ هذا النظام بقوة بصبغة دينية صوفية -أو أنه يمكننا أن نتبيَّن هذا فيه حتمًا- كما استبقيت تعاليمه كلها بالانتخاب والاصطفاء[2]. أما لدىٰ غير الفلاسفة، فليس الدين سوىٰ مادة «أكاذيب نافعة»[3].

وقد أثمرت فلسفته من بعد وفاته، مجموعةً متنوعة من الورثة. كان أهم هؤلاء الفلسفة المشائية، التي لم يكن للدين فيها سوىٰ حضور ضئيل، علىٰ الرغم من أن نظرية المعرفة المشائية أخذت بعضًا من العناصر النقدية من أفلاطون. والذي يبدو أن أرسطو لم يكن رجلًا متدينًا علىٰ الإطلاق، وأن فلسفته إنما كانت تعنىٰ عناية كلية بالتصنيف العقلي، وبتفسير العوالم الطبيعية والإنسانية. نعم لقد كان ثمة آلهة في

---

(1) Plato, *Republic*, book 7, 514a to 517b.

(٢) إن هذا هو المذهب الذىٰ تراه مدرسة توبنجن Tubingen، وهو ليس مقبولًا قبولًا عالميًا. والتفسيران الجديران بالقبول والاعتماد «للتعاليم غير المكتوبة» إنما هما:

Hans Joachim Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrine of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, trans. John R. Catan (Albany: SUNY Press, 1990), and Giovanni Reale, *Toward a New Interpretation of Plato*, ed. and trans. John R. Catan and Richard Davies (Albany: SUNY Press, 1997).

وحجة مدرسة توبنجن أن الروايات المتصلة بفلسفة أفلاطون في المصادر المبكرة التي يفترض فيها المعرفة وعمق الاطلاع، ولا سيما أرسطو، تختلف اختلافًا عظيمًا عما تشتمل عليه المحاورات. ذاكرين تحذير أفلاطون في فَيدْروس، الرسالة السابعة، وفي أماكن أخرىٰ من تقييد الفلسفة الحقة بالكتابة، وذاكرين كذلك الإشاراتِ التاريخية إلىٰ محاضرته «في الخير»، وتذهب هذه المدرسة إلىٰ أنه كان ثمة «نظرية في المبادئ» نهائية، حاول فيها أفلاطون أن يحل المشكلات التي تُرِكت من دون حل في محاوراته المتأخرة. وبصرف النظر عن تفاصيل إعادة بناء النسق غير المكتوب لدىٰ مدرسة توبنجن، فإنه من البيِّن أن أفلاطون، لدىٰ الأفلاطونيين المحدثين ولدىٰ المتفلسفة المسلمين، إنما ينطوي علىٰ نزعات دينية وصوفية.

(3) Plato, *Laws*, book 2, 663d.



ميتافيزيقاه، ولكنها مجموعة، وهي خمسة وخمسون أو أربعة وسبعون إلهًا، يقتضيها تفسير الحركات في السماء[1]. لقد كانت هذه الآلهة قوىٰ محركة، ولم تكن موضوعات للعبادة.

والفلسفة التي تلي الفلسفة المشائية في الأهمية، وقد تفوقها أهميةً في العصور القديمة، إنما كانت الأفلاطونية المحدثة، وهي مدرسة أسسها أفلوطين، إذ طور النواحي الدينية والصوفية التي في فكر أفلاطون، من خلال نظرية تقوم علىٰ الفيض أو الصدور عن «الواحد» المفارق للوجود. والقدر الذي كانت فيه الفلسفة الأفلوطينية فلسفةً أفلاطونية يمكن أن يناقش بالاعتماد اعتمادًا رئيسًا علىٰ رغبة الباحث الملحَّة في أن يجمع بين النواحي المختلفة في محاورات أفلاطون وفي التعاليم غير المكتوبة المنسوبة إليه في المصادر الأخرىٰ، وأن يؤلف بينها. والأفلوطينيون يعدون أنفسهم فلاسفة أفلاطونيين تمامًا، وقد كان تفسيرهم للفلسفة الأفلاطونية هو التفسير السائد حتىٰ العصور الحديثة الأولىٰ. كما كانوا بغير شك فلاسفة متدينين، يعنون عناية عميقة بالتصوف، والسحر، والعرافة والتنجيم، والديانات الشرقية.

وقد ظهر الدين المنزَّل لأول مرة قوةً فكرية رئيسة في حوض البحر الأبيض المتوسط، في القرنين الأول والثاني المسيحيين. فقد كان هناك علىٰ الأقل أربعة أديان منزَّلة مهمة تعنينا: الزرادشتية التي كان تأثيرها في العالم الروماني غير مباشر في الغالب؛ واليهودية التي كانت في ذلك العصر دينًا تبشيريًا علىٰ نحو عدواني أكثر مما أضحت عليه لاحقًا؛ والمسيحية؛ والمانوية، وهي ديانة ثنوية غنوصية، كانت في بعض القرون أكثر منافسي المسيحية خطرًا. تشترك هذه الأديان في أفكار جديدة محددة. فهي كلها، بمعنىٰ أو بآخر، أديان توحيدية، أو هي أديان ثنوية علىٰ أقل تقدير، تمثل الإله الأعلىٰ، وحقه علىٰ الإنسان أن تكون طاعته خالصة له دون غيره، لا يناقضها عبادة آلهة آخرين. وهي تختلف في هذه الناحية اختلافًا جذريًا عن الأديان الوثنية السابقة عليها، التي هي أديان ذات طبيعة مرنة بسبب الفكرة القائلة بأنه يمكن أن تُعبد الآلهة المختلفة في الأماكن المختلفة، أو يمكن أن تعبد الآلهة ذاتها بمسميَّات مختلفة، وبطرائق مختلفة، وفي عصور مختلفة. فالمسافر الوثني يعبد الآلهة

(1) Aristotle, *Metaphysics*, book 12.8, 1074a.



المحلية علىٰ أنه أمرٌ تقتضيه الحكمة والحذر وآداب المعاشرة، مثلما ينصاع تمامًا للقانون المحلي ولآداب السلوك المحلية. وتفعل السلطات المستعمرة ذلك علىٰ أنه ضرب من السياسة. والأديان المنزلة لن تجيز هذا القبيل من الخلط الخاضع للهوىٰ في الأديان والعقائد.

وأيضًا، فإن في الأديان المنزلة أنبياء يدَّعون أنهم إنما يبلغون الحقيقة العليا من الله إلىٰ البشر، واضعين عقائد يجب التصديق بها كلها، وشرائع يجب اتباعها كلها. ولم يكن هذا بالأمر الجديد كل الجدة. فالأديان القديمة كان لها أنبياؤها ومشرِّعوها الذين يخصونها، فقد ادعت مدن كثيرة أن مشرعًا متألهًا هو الذي وضع لها شرائعها، غير أن كون دعوات الأنبياء التوحيديين مطلقةً وعالمية فهذا هو الشيء الجديد. وأخيرًا، فإن فيها نصوصًا مقدسة. نعم، كان قبلها كتابات مقدسة، غير أن هذه النصوص الجديدة، وهي الأفستا لدىٰ الزرادشتيين، والكتاب المقدس العبري لدىٰ اليهود، والعهد الجديد اليوناني لدىٰ المسيحيين، والكتب السبعة لدىٰ المانوية؛ هذه النصوص تدعي أن النصوص المتعالية الموحاة التي هي أعرق منها في القِدَم ترجع صدىٰ الحقيقة المطلقة التي يدعيها الأنبياء، الذين أظهروا التعاليم التي تشتمل عليها هذه الكتب العريقة. وإن الشيء الفني الجديد، وهو كون الكتاب المقدس مخطوطًا أو مقيدًا محدودًا، يعطي للظاهرة الدينية قوة رمزية. فيستطيع المتدين بدين من هذه الأديان، أن يشير إلىٰ هذا الكتاب المقدس ويقول، علىٰ حد التعبير الإسلامي، إن الحقيقة كلها «بين دَفَّتيه».

الفلاسفة والدين المنزَّل: رفض الفلاسفة ظاهرة الدين الموحىٰ وتجاهلوها ما وسعهم ذلك. إذ كانوا آخر المدافعين البارزين عن الديانة الوثنية القديمة بالمناهج العقلية، قاموا علىٰ تعليمها، إلىٰ أن أغلقت مدارسهم، ونُفي معلموهم في القرن السادس. وفي النهاية، تصالحت الفلسفة مع الدين المنزَّل، وعلىٰ نحو دقيق تصالحت مع المسيحية، ليس لأن الفلاسفة تحولوا إليها، أو أدركوا أنه يجدر بهم أن ينشئوا فلسفة دينية تفسر الأشكال الجديدة من الدين المنزل؛ بل لأن الشبان المسيحيين الذين تلقوا تعليمهم علىٰ يد الفلاسفة، اتخذوا الفلسفة عُدَّة في تفسير العقيدة المسيحية والدفاع عنها. وقد كان التعليم في العالم الروماني مقيدًا علىٰ نحو



وثيق بالفلسفة والآداب الإغريقية السابقة علىٰ المسيحية. كما بقي التعليم الممتاز، مدة طويلة في الحقبة البيزنطية، تعليمًا ذا موضوعات وثنية. كان ثمة مساع متفرقة لجعل المناهج الدراسية مسيحيةً، كإعادة صياغة الإنجيل صياغة هومرية أي وفقًا لأسلوب هوميروس مثلًا، غير أن هذه الجهود إنما كانت مساعي فاشلة استحقت أن تفضي إلىٰ هذا. وعلاوة علىٰ ذلك، فإن شباب المسيحيين كانوا قد درسوا علىٰ أساتذة وثنيين. فالقديس جون كريسوستوموس، «فم الذهب أو ذهبي الفم»، أعظم مبشر في القسطنطينية، تتلمذ علىٰ الخطيب الوثني ليبانيوس، الذي كان تلميذه البارز الآخر الإمبراطور جوليان المرتد. لم يستطع الكتاب المسيحيون القدماء أن يمضوا في رفض الفلسفة أو تجاهلها أكثر مما يفعله اللاهوتيون المعاصرون من رفض العلم وتجاهله، ولا رغبوا في ذلك. وعوضًا عن هذا سخَّروا، من خلال إجراءات طويلة ومريرة، الفلسفة الإغريقية لخدمة اللاهوت المسيحي، وبذلك أضفوا علىٰ العقيدة المسيحية قدرًا كبيرًا جدًا من الوضوح العقلي، وربما يكونون قد حفزوا في المسيحية نزعة التركيز علىٰ العقيدة التي هي الناحية الجوهرية في الدين[١].

وفي القرون السابقة علىٰ ظهور الفلسفة في الإسلام، كان الفلاسفة واللاهوتيون المسيحيون قد آثروا الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة الرواقية. وكانت الدواعي إلىٰ هذا واضحة وضوحًا كافيًا؛ إذ إن التفريق الأفلاطوني الأساسي بين المادي والعقلي كان يناسب الفكرة المسيحية الرئيسة حول عالم الله والروح. فالمثل الأخلاقية الأفلاطونية والرواقية تناغم الارتياب المسيحي بالعواطف والانفعالات المادية الجسدية. وأمكن بيسر وسهولة التوفيق بين «الواحد المفارق للمادة» لدىٰ الأفلاطونية المحدثة، وإله المسيحيين واليهود. كما أمكن الاستعانة بالأفكار الأفلاطونية المحدثة المتصلة بالفيض، في بيان عقيدة التثليث. وقد يرجع أثر الفلسفة في الفكر المسيحي إلىٰ عهد القديس بولس الذي تلقىٰ تعليمًا إغريقيًا علىٰ نحو جليٍّ، إلىٰ جانب التعليم الحاخامي. ويمكن أن تبصر تصديق هذه المقاربة في أعمال ديونيسيوس الأريوباغي

(١) ينظر، مثلًا، في الكلام علىٰ الانتقال من الفلسفة الوثنية إلىٰ اللاهوت المسيحي:

Christopher Stead, *Philosophy in Christian Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) and Pelikan, *Christianity and Classical Culture.*



الكذاب. فقد كان كتابه بيانًا تفسيريًا أفلوطينيًا تمامًا للاهوت المسيحي، منسوبًا زورًا إلىٰ أحد الذين آمنوا علىٰ يدي القديس بولس الرسول في أثينا[(١)]. فالمسيحية باختصار إنما ترعرعت مع الفلسفة، علىٰ الرغم من وقوع منازعات عديدة محددة بين المسيحيين والفلاسفة -يمكن أن نعد منها تلك المتصلة بالفيلسوفة الأفلوطينية هيباتيا إذ أعدمها الغوغاء من المسيحيين الساخطين الذين أهانتهم في مناظرة لاهوتية- فلم يمكن الكتاب المسيحيين رفضها أو تجاهلها ولا القعود عن توظيفها[(٢)]. ثم إن النموذج الذي كانوا يأنسون له إنما كان النموذج الأكثر تدينًا في الفلسفة القديمة، وهو الفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

انتكاس الفلسفة السياسية الإغريقية: فبينما كانت عناية الفلسفة بالدين تبلغ أشدها في العصر الهلنستي والروماني، كان اهتمامها بالسياسة يتضاءل. لقد شهدت الفلسفة السياسية عصرًا ذهبيًا وجيزًا في القرن الرابع قبل الميلاد في أثينا. إذ كتب أفلاطون في موضوعها كتابين رئيسين: «الجمهورية»، و«القوانين». كما تناقش محاورات أخرىٰ عديدة له موضوعات سياسية. فالجمهورية والقوانين كلاهما محاولتان تسعيان إلىٰ وضع خطة مدينة مثالية. وقد كانت مغامرة أفلاطون الكارثية بالمشاركة في الشؤون السياسية الصقلية، وكان قد وصفها بتفصيل حزين في رسالته السابعة، محاولًا وضع

---

(1) Acts 17.34. Pseudo-Dionysius, *Corpus Dionysiacum*, 2 vols., ed. B. R. Suchla, G. Heil, and A. M. Ritter (Berlin: De Gruyter, 1991); idem, *The Complete Works*, trans. Colm Luibhéid and Paul Rorem (The Classics of Western Spirituality; Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1987).

وتتكون من أربعة كتب قصيرة هي:

(The Divine Names, The Celestial Hierarchy, The Ecclesiatical Hierarchy, and Mystical Theology)،

ومن عشر رسائل. وقد كتبت في القرنين الخامس والسادس.

(٢) ينظر في الصلات بين المسيحية المبكرة والفكر الوثني والعلم، إضافة إلىٰ الأعمال التي مرَّ ذكرها:

Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts* (Cambridge History of Science; Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 1-17.



أفكاره السياسية موضع التنفيذ. وكانت السياسة لدىٰ أرسطو المحنك المتمرس بشؤون الحياة والناس، تحليلًا للحياة السياسية، وتصنيفًا للأنماط الممكنة للأنظمة السياسية. وقد ركز الرجلان علىٰ المدينة التي تتخذ صفة دولة = دولة المدينة؛ وذلك لأن هذا كان هو الشكل السياسي السائد في اليونان القديمة. وعندما فتح تلميذ أرسطو الإسكندر المقدوني اليونان كلها، وأغلب البلاد المعروفة، وأجزاء مهمة من البلاد المجهولة، غدا هذا النمط من النظام السياسي، علىٰ الفور تقريبًا، نظامًا لا يناسب الأوضاع الجديدة. وقد كان العصر الهلنيستي اللاحق والعهد الروماني الذي تلاه، عهدي ممالك وإمبراطوريات. وسيمضي ألفا عام قبل أن تنهض الديمقراطية مرة ثانية نظامًا سياسيًا، وحتىٰ الحكومات التي يتحكم بمقاليدها قلة من الناس كانت نادرة جدًا. ليست سيطرة الإمبراطوريات الملكية فحسب هي التي جعلت من تصنيف أرسطو لأنواع الأنظمة فضولًا تاريخيًا، بل إن المجال السياسي برمته كذلك أضحىٰ موضوعًا لا يعني الفيلسوف إلىٰ حد بعيد. إن قلة من الناس، باستثناء الأعضاء الذين تتشكل منهم المحكمة المختصة بالقضاء، يمكنهم أن يضطلعوا بأي دور سياسي ذي معنىٰ. والفكرة القائلة بأنه يمكن أن تكون الدولة أداة لتنمية الفضيلة كانت بلا ريب فكرة مضحكةً. لقد ازدهرت الأخلاق بوصفها فرعًا فلسفيًا، علىٰ أن العمل العظيم الوحيد حقًا الذي يتصل بالفكر الأخلاقي، وقد أنتج في العهدين الهلنستي والروماني، إنما كان عمل القديس أوغسطين «مدينة الله»، وقد كانت الآراء السياسية فيه آراء لاهوتية. أصبح كتاب «الجمهورية» يقيَّم غالبًا علىٰ أنه كتاب في الميتافيزيقا وأساطيرها المجازية، وكان كتابا «القانون» و«السياسة» يقرآن علىٰ نحو قليل لأكثر من ألف سنة.



لقاء الإسلام الأول بالفلسفة
من السُّريان إلى الكندي

إن الداعية العظيم الأول في الإسلام إلىٰ الفلسفة الإغريقية إنما كان أبا يوسف يعقوب الكندي (٨٠١-٨٦٦)، وهو عربي من علية القوم في بغداد، كان قد شارك مشاركة عميقة في حركة الترجمة[1]. ونجده بالنظر إلىٰ كتبه الموجودة وإلىٰ عناوين كتبه الأخرىٰ المفقودة، استعمل معرفته المرموقة الواسعة في العلوم والفلسفة استعمالًا بارعًا. ولم يكن لديه شيء كثير ليقدمه في سياق السعي إلىٰ إنشاء علم كلامي فلسفي. ففي عصره كان الفكر الإسلامي قد تطور تطورًا بالغًا، غير أن هذا التطور لم يكن في غالبه يسير في طرائق تفيد مشروعًا يعمل عليه فيلسوف. فالتصويرات القرآنية لله وللنبوة، وهي القضايا الأساسية التي يعنىٰ بها مسعىٰ المسلمين إلىٰ إنشاء فلسفة دينية، إنما كانت قضايا حيوية، غير أنها لم تكن ذات حيوية فلسفية أو كلامية. فالله في القرآن، كما هو في الإنجيل، ذات وهو متعالٍ في آن معًا، ذو قدرة فائقة، ورحمة واسعة، وعلم غير محدود، وعناية بالكائنات التي خلقها في العالم ليس لها نظير، ولكنه لم يعرَّف أو يفصل القول فيه بطريقة فلسفية أو كلامية دقيقة. لقد كان في حديث

(1) Peter Adamson, "Al-Kindī and the Reception of Greek Philosophy," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp. 32-51; idem, Al-Kindī (Great Medieval Thinkers; Oxford: OxfordUniversity Press, 2007); George N. Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs* (Oxford: Oxford University Press, 1968; reprinted several times; Alfred Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics* (Albany: SUNY Press, 1974).

ورغم أنه عقدت دراسات كثيرة للكلام علىٰ الكندي، ومصنفاته، وجوانب من فلسفته، فيها بعض الدراسات الجيدة التي تتكلم علىٰ الترجمات التي كانت مصدرَه في التعرف إلىٰ الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية المحدثة - إنه علىٰ الرغم من ذلك كله، فإن الدراسة الوحيدة، الدقيقة فلسفيًا، والتركيبية الشاملة نسبيًا لفكره إنما هي دراسة بيتر آدَمسون Peter Adamson:

Al-Kindī (Great Medieval Thinkers; Oxford: Oxford University Press, 2007).



القرآن عن الله قدرٌ كثير من الإيحاء، وبخاصة في كلامه عن الصفات أو الأسماء التي يوصف بها، لكنه كان من المشكل كيف ينبغي أن يبسط القول في الكلام علىٰ الله بمصطلحات تحمل مفاهيم جرىٰ استعمالها في التراث الفلسفي. وقد كان الوضع فيما يتصل بالنبوة أكثر إشكالًا. والمفهوم الجامع الذي استعمل لبيان معنىٰ النبوة في القرآن وفي الفكر الإسلامي المبكر كان مفهوم «الرسول»، وهو مصطلح مألوف جدًا، وتظهرنا المعاجم علىٰ أن الرسول هو: الذي يحمل رسالة من شخص إلىٰ آخر، كأن يحملها من محب إلىٰ محبوبه[1]. ومحمد إنما كان بشرًا فحسب بلغ عن الله رسالة الإسلام والكلام المشتمل علىٰ صورته المثلىٰ، وهو القرآن، نقل في حينه هذه الرسالة إلىٰ قومه بإخلاص ونقاء. فالنبوة ما هي إلا الطريق التي بها الله ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾، بوسطاء مصطَفَين من البشر[2].

لقد غادر القرآن، من وجهة نظر الفيلسوف، أسئلة مشكلة عديدة بغير جواب، من قبيل: هل الله جزء من العالم، علىٰ النحو الذي يبدو أن أرسطو وأفلاطون في محاورة طيماوس يشيران إليه، أو أنه خارجه، علىٰ النحو الذي لدىٰ الأفلاطونيين المحدثين؟ وما ألوان العلوم التي يعلِّمها الله الإنسان وهو لم يكن قد علمها؟ وما هي الأشياء التي كان يمكن للإنسان أن يعلمها بكسبه وتحصيله غير أن الجهل والإهمال حالَا دون أن تتكشف له، أو ما هي الأشياء التي ليس يستطيع الإنسان أصالة أن يحصل المعرفة بها، ومن ثَمَّ فإنها إنما تُعلم بطريق الوحي فحسب؟ وما الشيء الذي يجعل الأنبياء أنبياء؟ أهم مختلفون عن الأناسي الآخرين بطريقة ما أساسية، وإن كانوا كذلك، فكيف كان اختلافهم؟ ثم ما الطريق الذي ينبغي أن يفهم به الكتب المقدسة وبخاصة القرآن؟ من الجليِّ أنه ليس يمكن أن يؤخذ كل ما في القرآن علىٰ ظاهره، فكيف إذن

---

(1) Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols. (London: Williams and Norgate, 1863-1893; often reprinted), 3.1081.

وينقل عن شاعر من قبيلة هُذيل قوله:

لو كان في قلبي كقَدر قُلامةٍ ... حبًا لغيركِ قد أتتها أرسُلي

(٢) القرآن: ٩٦: ٥، وينظر منه في الكلام علىٰ محمد بوصفه بشرًا عُهِد إليه برسالة: ٣: ١٤٤، و٥: ٩٩. وآيات أخرىٰ كثيرة.



ينبغي أن تؤول مرموزاته، ثم ما الذي يمكن فهمه من القرآن فهمًا رمزيًا؟ وماذا بشأن التعاليم العملية في الدين النبوئي؟ وماذا بشأن الشرائع والشعائر المحددة؟ وكيف تكون صلتها بالقانون الإنساني أو الوضعي والأخلاق العقلانية؟

في أيام الكندي، كان علم الكلام قد شرع في التصدي لهذا القبيل من القضايا، غير أن ذلك لم يكن حتىٰ حينه بطرائق يراها الفيلسوف مرضية. وكما رأينا، فإن أول جدل كلامي عنيف ثارت ثائرته إنما كان حول طبيعة صفات الله، وبخاصة صفاته التي توهم مشابهته الصريحة بالمخلوقين، كاليد والقَدَم، بين الحرْفيِّين الظاهريين، الذين هم علىٰ مذهب المحدثين كأحمد بن حنبل، وبين المتكلمين العقلانيين من المعتزلة. وقد وقع في علم الكلام تسوية ما كان قد صاغها المذهب الأشعري، الذي مال أكثر إلىٰ ما يذهب إليه الحرفيون. وأيضًا، كان ثمة جدل احتدم حول طبيعة القرآن، انتهىٰ فيه المذهب الأشعري آخر الأمر إلىٰ رأي أولئك الذين دافعوا بثبات عن الرأي المشكِل القائل بأن القرآن ليس مخلوقًا. ولم تكن القضايا المهمة التي كان يدور حولها الجدل في الإسلام لأول عهده، كالقضايا المتصلة بالإمامة، وهي قيادة الناس بعد محمد، وقضية حرية الإرادة والقضاء والقدر، لم تكن هذه القضايا المهمة لتعني الفلاسفة كثيرًا. وهذا هو الحال في التعاليم العملية، مضمار الفقهاء ومحل نظرهم، الذين لم يظهروا إلا قدرًا ضئيلًا من العناية بالأصول العقلية للشريعة الإلهية، قانعين بالاعتقاد بأنها مراد الله.

والقضايا الإشكالية ذات الخطر، بالنسبة إلىٰ الفلاسفة، إنما كانت علاقة الله بالعالم، وهي ما إذا كان الله جزءًا من الوجود يمكن معرفته وإدراكه أو لم يكن، وما إذا كان يمكن أن نتعرف محتوىٰ الوحي تعرفًا مستقلًا بطريق العقل، وكذا المباحث النفسية المتصلة بالنبوة. وقد فعل الكندي شيئًا أكثر من مجرد التصدي لهذه القضايا؛ إذ وضع مقاربة فلسفية إسلامية للدين متميزة، يرىٰ فيها أن الحقائق التي وصلنا إليها من طريق الفلسفة، وتلك التي عرفناها من طريق الوحي متطابقة تطابقًا جوهريًا؛ وإذن فإنه يمكن أن يفسَّر القرآن في ضوء المبادئ الفلسفية. ويبدو أنه قد اضطرب في منهجه؛ إذ يصور أحيانًا الوحي والفلسفة علىٰ أنهما منهجان مختلفان يفضيان إلىٰ



الحقائق ذاتها، ويقر أحيانًا بأن الوحي يكسبنا حقائق ليست تُتاح للفلسفة؛ وعليه فإنه يقدم علم الكلام علىٰ الفلسفة[١].

وهنا، يجب علينا أن نذكر مساعي أخرىٰ في سبيل دمج الفلسفة بالإسلام والتوحيد بينهما، وهي مساعي الإسماعيليين الفاطميين. وهم فرقة شيعية باطنية ظهرت في التاريخ في بداية القرن العاشر مع قيام نظام حكم سياسي في شمال أفريقيا. وكانت مصر لعدة قرون مركزهم الرئيس، منها كانوا يديرون حملة دعاية دينية عنيفة في الأقاليم الإسلامية الشرقية الرئيسة. علىٰ أن الفكر الإسماعيلي لأول عهده إنما نشأ عن مزاج أسطوري بعيد الغور في المذهب الشيعي، ثم رأىٰ المتكلمون الإسماعيليون إبان العهد الفاطمي أنه من المناسب أن يعيدوا صياغة هذه العقيدة الغريبة في شكل من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة[٢]. ومع ذلك لم يكن لهذا التراث الفلسفي، في الجملة، قدرٌ كبير من الأثر في الفكر غير الإسماعيلي، علىٰ الرغم من أن والد ابن سينا، وهو أمر من المهم أن نلاحظه ونشير إليه، كانت له وشائج وصلات بالمذهب الإسماعيلي. والشيء الذي يستثنىٰ من ذلك إنما هو موسوعتهم الفلسفية،

---

(1) Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics, pp. 28-29, citing a passage from Kindi's On the Number of the Books of Aristotle*; Adamson, "Al-Kindī," in Adamson and Taylor, *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp. 46-48; Atiyeh, *Al-Kindi*, pp. 16-29; Adamson, *Al-Kindī*, pp. 42-45.

(2) Paul E. Walker, "The Ismaīlīs," in Adamson and Taylor, *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, pp. 72-91

ينظر في الكلام علىٰ الإسماعيلية بصورة عامة:

Farhad Daftary, *The Ismaīlīs: Their History and Doctrines*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

طبعت جملة رائعة من النصوص الفلسفية الإسماعيلية مترجمة، نشر جلَّها معهدُ الدراسات الإسماعيلية بلندن، بالإضافة إلىٰ دراسات لجملة من الفلاسفة الإسماعيليين الرئيسين. ينظر في الكلام علىٰ الحياة العقلية الإسماعيلية المبكرة:

Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (Ismaili Heritage Series 2; London: I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 1997).



«رسائل إخوان الصفا»، التي فيها مشابهات بالفكر الإسماعيلي المبكر، غير أنه ليس يمكننا أن نثبت إثباتًا قاطعًا بأنها مدونة وضعها الإسماعيلون أنفسهم[١].

فلسفة الدين لدى الفارابي

ولد أبو نصر الفارابي نحو سنة (٨٧٠)، قريبًا من التاريخ الذي توفي فيه الكندي، والوقت الذي شارفت فيه حركة الترجمة علىٰ نهايتها. وتوفي في سنة (٩٥٠)، قبل ميلاد ابن سينا بأربع سنوات. وقد كان أشهر فلاسفة عصره لبراعته ومعرفته الواسعة في المنطق والموسيقىٰ، ولفلسفته السياسية المدهشة التي لا تزال تفاصيلها وما ترمي إليه موضوعات لجدل شديد. فمن جهة، يلاحظ قراؤه الدقة والإحكام في كتابته، وعنايته البالغة التي بها تختار كل كلمة وتُبنىٰ كل جملة. فأسلوبه رياضي تقريبًا وواضح وضوحًا تامًا. ومن ناحية أخرىٰ، فكلما درست أعماله السياسية دراسة متأملة فاحصة، تبدت لافتة للنظر باعثة علىٰ التساؤل، بسبب تباينات الرأي المتصلة بالموضوع الواحد الذي يناقش في أعمال مختلفة، فتبدو هذه التباينات تناقضاتٍ تركت بغير تفسير، وبسبب دعاواه المقررة، التي يظهر أنها لا تتوافق مع أعماله الأخرىٰ[٢]. فمثلًا يذكر في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين: الفارابي

---

(1) Walker, "The Ismaïlïs," in Adamson and Taylor, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, p. 77.

ينظر في الكلام علىٰ هذا الأثر الإسماعيلي بصورة عامة:

Godefroid de Callatäy, *Ikhwan al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam* (Makers of the MuslimWorld; Oxford: One World, 2005) and Ian Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Ikhwan al-S. afa), 2nd ed. (London: Routledge Curzon, 2002).

(٢) من التفسيرات الحديثة لآثار الفارابي السياسية:

Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Great Islamic Thinkers; Oxford: OneWorld, 2002); Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy Of Alfarabi* (Princeton: Princeton University =



وأرسطوطاليس»، ما يسمَّىٰ بـ «ثولوجيا أرسطوطاليس أو كتاب الربوبية لأرسطو»، ليستدل لمسألة تتصل بموافقة أرسطو أفلاطون. رغم أنه لا يسلك هذا الكتاب في ثبَت كتب أرسطو في كتابه «فلسفة أرسطوطاليس»(١). والفارابي بمعرفته العميقة بأعمال أرسطو هو الفيلسوف الإسلامي، هذا لو استثنينا ابن رشد علىٰ نحو محتمل، الذي يغلب علىٰ الظن معرفته أن «كتاب الربوبية» ليس أرسطوطاليسيًا خالصًا، وليس هو في الحقيقة غير نسخة معدلة لنصوص مختارة من تراث أفلوطين، وعدم ذكره في «فلسفة أرسطو» يفضي إلىٰ تأكيد معرفة الفارابي بأنه لم تكن نسبته إلىٰ أرسطو موثوقة. فلماذا، إذن، ذكره علىٰ أنه عمل من أعمال أرسطو؟ إن الذي يبدو أن الفلاسفة المسلمين أدركوا أن ثمة شيئًا غريبًا يتصل بأعمال الفارابي السياسية؛ ولذا فإنهم لا يعرضون لها غالبًا.

= Press, 1990); Muhsin S.Mahdi, *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi* (Albany: SUNY Press, 2006); and *idem, Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws"* (SUNY Series in Middle Eastern Studies; Albany: SUNY Press, 1995).

وإنما القراء الإنجليز محظوظون، علىٰ غير العادة، في أن مصنفات الفارابي السياسية متاحة بترجمات إنجليزية حسنة. ومن الأعمال العامة في الكلام علىٰ الفكر السياسي الإسلامي:

Charles E. Butter worth, ed., *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor ofMuhsin S.Mahdi* (Harvard Middle Eastern Monographs 27; Cambridge: Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 1992); Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004); and Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962).

(١) الفارابي، التوفيق بين بين رأيي الحكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس، (النشرة الإنجليزية):

in *Alfarabi: The Political Writings*, trans. Charles E. Butterworth (Agora Editions; Ithaca: Cornell University Press, 2001), pp. 155-6, 161, 164.

ومثله «فلسفة أرسطوطاليس، وأجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها، والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهىٰ» (النشرة الإنجليزية):

in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, rev. ed.; trans. Muhsin Mahdi (Agora Editions; Cornell University Press, 1969).



والبحث المعاصر في فكر الفارابي السياسي يهيمن عليه تأثير مؤرخ الفلسفة السياسية العظيم، ليو شتراوس. إذ ادعىٰ في مقاله «الاضطهاد وفن الكتابة» دعوىٰ شهيرة، وهي أن المفكرين المنتمين إلىٰ حضارات وثقافات تحكمها أنظمة أيديولوجية مستبدة يكتبون علىٰ أنحاء تبدو للقارئ المتعجِّل ودودة مسالمة، غير أن معانيها الحقيقية ذات الخطر إنما تتكشف للقارئ المتأمل الذكي[١]. وقد صرح الفارابي بأن هذه الحال إنما هي حال أفلاطون، وشبهه بالحكيم الزاهد الناسك الذي فرَّ من مدينة ظالم مستبد بادعائه أنه متشَرِّد سكِّير كان قد تظاهر بأنه ذلك الفيسلوف الحكيم. وقد أمكنه بهذه الحيلة مغادرة المدينة بغير عائق. وقد أخبرنا الفارابي: «أن أفلاطون كان يمنع، في قديم الأيام، عن تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية. فلما خشي علىٰ نفسه الغفلة والنسيان، وذهاب ما يستنبطه، وتعسر وقوفه عليه، حيث استغزر علمه وحكمته، وتبسط فيها؛ اختار الرموز والألغاز، قصدًا منه، لتدوين علومه وحكمته، علىٰ السبيل الذي لا يطَّلع عليه إلا المستحقون لها، والمستوجبون للإحاطة بها، طلبًا وبحثًا وتنقيرًا واجتهادًا»[٢].

وإذا ما كان شتراوس محقًا، فإنه يجب أن يقرأ الفارابي حينئذٍ بقدر كبير من الحيطة والحذر؛ وذلك لأن نصًا من نصوصه قد لا يصور لنا المعدودَ من آرائه علىٰ الإطلاق،

---

(1) Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952).

وبخاصة الفصل الأول منه، الذي يناقش دور الفارابي في تشكيل فكر شتراوس، والفصل الثاني، الذي وضع مخطَّطَ نظريته الخاصة بـ (كتُب الظاهر) و(الكتابة بين السطور):

"exoteric books" and "writing between the lines".

وكذلك «عن الضرب المفقود من الكتابة»:

"On a Forgotten Kind of Writing," in *What Is Political Philosophy? and Other Studies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), pp. 221-32.

(2) Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, ed., *Medieval Political Philosophy*, trans. Muhsin Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1963) pp. 84-85, based on Francesco Gabrieli, ed., *Alfarabius Compendium Legum Platonis* (London: Warburg Institute 1952), p. 4.

وينظر في رأي شتراوس كتابُه:

"How Farabï Read Plato's *Laws,"* *Mé/langes Louis Massignon*, vol. 3 (Damascus: Institut Francsais de Damas, 1957), pp. 319-44; reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 4, pp. 297-322.



بل قد يكون نصًا مضلِّلًا تضليلًا مقصودًا، أو أنه يتوجه به إلىٰ العامة أكثر من جماعة الفلاسفة، أو أنه يفهم في ضوء استنتاجات لم يذكرها النص أفضت إليها مقدمات ذكرت في نص آخر، أو يكون مضلِّلًا موهمًا بوجه آخر من وجوه التضليل والإيهام. وقد لاحظ محسن مهدي، وهو تلميذ من تلامذة شتراوس، وأهم المعبرين منهم عن فلسفة الفارابي، أن عنوان كتابه الشهير «آراء أهل المدينة الفاضلة» لا يشير إلىٰ أن هذا الكتاب ينطوي علىٰ آراء الفارابي الخاصة، أو أن هذه الآراء تطابق الحق الذي يطلبه الفيلسوف؛ بل يفيد أن هذه الآراء إنما وضعها كما ينبغي أهلُ مدينة فاضلة[١]. إن العقبات أمام وضع تفسير شتراوسي شامل لنسق الفارابي بيِّنة واضحة، غير أن البدائل ليست جذابة؛ فإما وضع نظرية للتطور الفلسفي لدىٰ الفارابي، يمكن بها رؤية أعماله العديدة علىٰ أنها تمثل مراحل مختلفة، وإما التسليم بالإخفاق والإقرار بالتناقضات الصارخة في فلسفته.

ومهما يكن من أمر الصعوبات التي تقوم دون فهم الفروق الدقيقة في فكر الفارابي، فإن الأمر واضح وضوحًا كافيًا في معالمه الكلية، وبخاصة في ضوء أعمال أتباعه في الأقاليم الغربية من العالم الإسلامي؛ كابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، والعلامة اليهودي موسىٰ بن ميمون؛ إذ وضع كل منهم شروحًا لفلسفة الدين لدىٰ الفارابي. ولا سيما أن بين أيدينا مؤلفه «كتاب الملة»، الذي هو نوع مدخل منهجي إلىٰ فلسفته في السياسة والدين[٢].

وعند السعي إلىٰ إنشاء فلسفة للدين أو فلسفة دينية، فإن أول قرار يتخذه الفليسوف هو: تحت أي فرع من فروع الفلسفة ينبغي أن تدرج هذه الفلسفة. فإذا ما كنا نعتقد أن الدين يُعلمنا بما نؤمن به، وعلىٰ أي نحو نتصرف، من خلال قواعد السلوك المبنية

---

(1) Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), pp. 156-7.

(٢) محسن مهدي، تحقيقه لـ «كتاب الملة ونصوص أخرىٰ» للفارابي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٥: ص ٤٣-٧٦. وكذلك:

Charles E. Butterworth, trans., *Alfarabi: The Political Writings*, pp. 93-113.

وبَتِّروُورث Butterworth أحد أنصار المقاربة الاشتراوسية للفارابي.



علىٰ أساس من الاعتقاد؛ فإنه سيكون من الطبيعي أن نجعل من الميتافيزيقا نقطة الاتصال بين الفلسفة والدين، من خلال علم الأخلاق الذي يؤدي دور التابع والمرؤوس بتعليله الشرائع والممارسات الدينية وتفسيرها. قد يعلِّمنا الدين الأشياء ذاتها التي تعلمنا إياها الفلسفة، أو بعضًا منها، أو هي ذاتها معبرًا عنها تعبيرًا مختلفًا موجهًا لجمهور مختلف. وقد يكون الذي يدركه الفيسلوف بطريق العقل، يدركه النبي بطريق الوحي. علىٰ أن الاحتمال الآخر هو أن يكون الدين والوحي يعلماننا بأشياء هي وراء طور العقل. ارتبطت هذه الرؤية في الفكر المسيحي مثلًا بالفيلسوف اللاهوتي توما الإكويني وبفكرة «خادمة اللاهوت»، وهي الرأي القائل بأنه يمكن للفلسفة أن تؤازر اللاهوت غير أنه ليس يمكنها أن تحصِّل المعرفة بالأشياء كلها التي تُحصَّل بطريق الوحي. ومن الأمثلة المسيحية التي تضرب للحقائق التي ليست تعلم بغير طريق الوحي، الاستحالة الجوهرية للقربان في الأفخارستيا. وعلىٰ الرغم من أنه يمكن أن يتخذ هذا المنهج عدةً لتجلية العلائق بين الاعتقادات الدينية والفلسفية، فإنه هو ذاته لا يقدم نسقًا مقبولًا علىٰ نحو خاص لتفسير ظاهرة الدين نفسها. وبعد هذا كله، لماذا ينبغي أن يتوافق الدين والفلسفة علىٰ هذا النحو من التوافق، ثم لماذا يجب أن يكون ثمة شيء من قبيل الدين علىٰ أي وجه، طالما أن الحقيقة يمكن الوصول إليها بالعقل المحض، أو ما الداعي إليه حتىٰ لو لم تكن كذلك. منذ ظهور الأديان الموحاة، عُني الفلاسفة أيما عناية بعلاقة الحقيقة الفلسفية بالاعتقادات التي تزعمها الأديان حقًا، ويندر أن تتوقف لتسأل نفسها هذا السؤال. وقد كانت عبقرية الفارابي في أنه خطر له أن يفعل ذلك.

قرن الفارابي الأديان الموحاة بدولة المدينة لدىٰ الفلاسفة السياسيين القدماء. وكان هذا معقولًا بيِّنًا في رأي الفلسفة السياسية القديمة وفي رأي الإسلام، مع أن اعتياده الإشارة إلىٰ «المدينة الفاضلة» عندما يكون يريد علىٰ نحو واضح «الملة الفاضلة»، ترتب عليه أن بدا صوتًا شاذًا لدىٰ الآذان الإسلامية المصغية إبان القرون الوسطىٰ. ناقشت الفلسفة السياسية القديمة طبيعة الدساتير وأنواعها، وهي القوانين التأسيسية للمدن القديمة. وكان ينظر إلىٰ واضعيها علىٰ أنهم متألِّهون أو أنه أضفيت عليهم الصبغة الإلهية بعد وفاتهم. ويرد في كتاب الفارابي «تلخيص نواميس أفلاطون»



أن قوانين المدينة التي يتكلم عليها إنما وضعها إله[١]. وكذلك، فإن قوانين المدن القديمة كانت تشابه الفقه الإسلامي في الغاية والغرض، وكانت تشتمل عادة علىٰ أحكام ونصوص تتصل بدين الدولة. وقد كان الدين يشغل مكانًا كبيرًا في ولاية المشرِّع القديم. كما هو الحال لدىٰ المسلمين؛ إذ يشيرون إلىٰ دينهم عادة علىٰ أنه «شريعة»، أي قانون إلهي، وإلىٰ جماعتهم علىٰ أنها «أمة». ويستعمل الفارابي مصطلح «ملة»، أي المجتمع الديني. ولهذا المسلك مزية عظيمة بتنحيته جانبًا مسألة حقانية أديان بعينها أو زيفها، وهو مسلك تبلغ صعوبته مداها طالما أن المراتب التحليلية (للمجتمعات الدينية) جملٌ معقدة من الاعتقادات. وليست الملل الراشدة والملل الضالة بحق إلا مجتمعاتٍ دينية، يمكن من ثَمَّ أن تُحلل علىٰ أنها مراتبُ وفئات.

وبالطبع، فإن اختيار هذا التصنيف هو الذي شكل تحليل الفارابي ودراسته. وأصبحت الأسئلة الخاصة بفلسفة الدين أسئلةً سياسية. فالقوانين والعقائد المشروعة إنما يجب أن تُحلل من حيث دورها في تعزيز أهداف المجتمع وغاياته، لا من حيث حقانيتها وزيفها الأصليان. ثم إن هذا الدور إنما يُبصَر في ميدان تحقق سعادة المجتمع برمَّته، لا تحقق الخلاص الفردي. وإن فكرة الدين الفاضل=الحق استبدلت بها فكرة المدينة الفاضلة، وهي مفهوم التعامل معه أيسر.

هذا، بالإضافة إلىٰ أن الفارابي الذي جعل من فلسفة الدين فرعًا من الفلسفة السياسية، مضىٰ فصاغ النتائج المترتبة علىٰ نظريته. **فأولًا**: يجب أن يصنف الدين في الفلسفة فرعًا من الفلسفة السياسية. **وثانيًا**: ينبغي أن يفهم مضمون الدين، من حيث العقيدة والشريعة كلاهما، علىٰ أنه ثمرة العقل؛ ولذلك فإن الله ذاته ينبغي أن يفهم بلغة العقل. **وثالثًا**: ينبغي أن تبحث ظاهرة النبوة في مباحث النفس. **ورابعًا**: ينبغي أن يفهم النص المقدس علىٰ أنه بيان يحوي حقائق فلسفية تناسب أفهام الناس

---

(١) الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، (النشرة الإنجليزية):

trans. MuhsinMahdi, in Lerner andMahdi, *Medieval Political Philosophy*, p. 85.



العاديين. وخامسًا: إن الفروع المعرفية المفسِّرة للعقيدة والشريعة، وهما علم الكلام والفقه بالاصطلاح الإسلامي، تابعان للفلسفة.

ولنجملْ بإيجاز نظرية الفارابي؛ إن الملة الفاضلة إنما هي نسق من العقائد والشرائع يرسمها مشرع يحظىٰ بموهبة للتخيل والتصور فائقة، للإحاطة بالحقائق العقلية إحاطة حدسية، والتعبير عنها تعبيرًا رمزيًا مجازيًا علىٰ نحو مفهوم ومقنع لأولئك الذين يعجزون عن إدراك العبارات الصريحة المباشرة عن العقائد الفلسفية. فالدين إذن عبارة عن الحقيقة الفلسفية علىٰ نحو يلائم المدارك والأوضاع في مجتمع معين. ولذا، فإنه عندما لا تتفق عبارات النص المقدس المعينة من قبل الشارع مع الحقيقة الفلسفية؛ فإنه ينبغي علىٰ أحد الذين يقدرون علىٰ الإدراك الفلسفي أن يفسرها تفسيرًا استعاريًا، ينتهي بها إلىٰ الاتفاق مع الحقيقة الفلسفية. غير أن المتكلم مسؤول عن صيانة تعاليم الشارع، وليس يعوزه بالضرورة، في حالات كثيرة، أن يعلم أن عبارات الشارع استعاريةٌ. وأما العامة من الناس فيجب، علىٰ أي حال، أن لا يُظهَروا علىٰ هذا؛ لأن إظهارهم عليه سيفضي إلىٰ توهين إيمانهم دون أن يحسن من فهمهم. ويفعل الفقيه شيئًا مماثلًا من حيث مواصلة مقصد الشارع الأصلي من بعد وفاته. وعلىٰ أي حال، فإن الفيلسوف يدرك أن الحقائق الفلسفية تتجاوز العقائد التي ينافح عنها المتكلم، والشرائع التي يضطلع بتفسيرها وتفصيلها الفقهاء، غير أنه يجب عليه، بصورة عامة، أن يستبقي فهمه الأسمىٰ لنفسه؛ لئلا يربك أولئك العاجزين عن درك الحقيقة الفلسفية.

وعلىٰ الرغم من أن الفارابي أثر في ابن سينا الذي كان في إيران إبان القرن الحادي عشر، فإن نظريته كانت أبعد أثرًا في الأندلس؛ إذ بلغ أثرها الذروة إبان القرن الثاني عشر بأربعة فلاسفة هم: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وموسىٰ بن ميمون العالم اليهودي العظيم. ونستطيع أن نعد ابن خلدون، عالم الاجتماع والمؤرخ إبان القرن الرابع عشر، آخر ممثل عظيم لهذه المدرسة. وقد كانوا جميعًا ذوي خبرة سياسية، وحنكة فلسفية. وكان كل واحد منهم يعنىٰ بطريقته الخاصة بمشكلة المواءمة بين الدين والنسق الفلسفي الأرسطي بوجه عام. وسأقارن فيما يأتي مجموع كتابات الفارابي السياسية المربكة إرباكًا لا جدال فيه، ببيانين كلاسيكيين لفلسفة الدين لديه هما:



كتاب ابن رشد «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وكتاب ابن طفيل «حي بن يقظان».

وقد يكون نصُّ ابن رشد الرأي الفقهي الوحيد الذي يصور نفسه دائمًا علىٰ أنه أثر فلسفي[1]. فقد كان ابن رشد فقيهًا مشتغلًا بالفقه، ذا كفاءة للتصدر للفتوىٰ القائمة علىٰ العلم بالآراء الفقهية؛ وفي الحقيقة إن الذي لأجله اشتهر بين المسلمين شهرة واسعة كان كتابه الضخم الذي يتكلم فيه علىٰ اختلافات الآراء بين المدارس الفقهية. وكتابه «فصل المقال» إنما هو رسالة فقهية تبحث فيما إذا كان النظر في المنطق والفلسفة جائزًا أو محرمًا في رأي الشريعة، وعن الشرائط التي قد تتصل بهذا النظر. وليس ينبغي أن نعجب إذا ما علمنا أن هذا النظر إنما هو نظر واجب، علىٰ الرغم من أن ابن رشد، وقد لبس عباءة المحامي البارع، يقيّده بقيود. وفي أثناء تحليله الفقهي يعرض لرأيه المتصل بالصلة التي بين الدين والفلسفة، وتلك التي بين الفلسفة واللاهوت الاعتقادي، أي علم الكلام.

وأما كتاب ابن طفيل «حي بن يقظان» فهو رواية فلسفية جُسِّدَت فيها نظرية الفارابي الخاصة بالعلاقة بين الفلسفة والدين[2]. إذ تنشأ الشخصية الرئيسة «حي»، في جزيرة

---

(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال وضميمة في العلم الإلهي، (النشرتان الإنجليزيتان):

ed. and trans. Charles Butterworth (Islamic Translation Series; Provo,Utah: Brigham YoungUniversity Press, 2001); George F. Hourani, trans., *On the Harmony of Religion and Philosophy* (E. J. W. GibbMemorial Series; London: Luzac, 1976); reprinted in Lerner and Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, pp. 163-86.

(٢) ينظر: «حي بن يقظان» لابن طفيل، تحقيق ليون غوتييه، الطبعة الثانية، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦. و(النشرتان الإنجليزيتان):

Lenn Evan Goodman, trans., *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan: A Philosophical Tale*, 4th ed. (Los Angeles: Gee Tee Bee, 1996); Jim Colville, trans., *Two Andalucian Philosophers*, pp. 3-72.

وقد تستلفت الترجمات الثلاث المبكرة عناية القراء الشجعان، وهي:

George Keith in 1674, George Ashwell in 1686, and George Ockley in 1708.



منقطعة مهجورة من دون اتصال بالبشر» يستطيع فيها من خلال تعقله المحض وبغير لغة استنتاج طبيعة العالم وأجزائه المكونة له. وحين يتصل بإنسي آخر من البشر، إنسي صوفي، قدم من جزيرة مجاورة يطلب التأمل خاليًا، حين يتصل به يعرف الدين. فيجده حقيقة عقلية اختلطت علىٰ نحو غريب بخرافات واستعارات. يقنع حي صديقه الجديد ليرجع به إلىٰ جزيرته ليعلم الناس صورة الدين الخالصة المبنية علىٰ أساس من حكمته المجردة. غير أن هذه الرحلة التبليغية لا تفلح؛ إذ يدرك حي أنه ينبغي عليه أن يتبرأ من ادعاءاته التي جهر بها، ثم إنه وصديقه يرجعان إلىٰ جزيرتهما المنقطعة المهجورة ليقضيا حياتيهما متأملين متفكرين.

تصنيف الدين في الفلسفة

إن من أكثر كتابات الفارابي ذيوعًا رسالة صغيرة معنونة بـ «إحصاء العلوم»، وهي إنما كتبت، كما يخبرنا هو، لأجل الطالب الذي يرغب في تعلم علم من العلوم، أو في معرفة منزلته بينها، أو من يحتاج إلىٰ امتحان معرفة آخر بها، أو في الأقل لأجل ذلك الذي يرغب في أن يظهر بمظهر العالم واسع المعرفة[1]. وإن تصنيف الفارابي للعلوم وتنظيمها لم يغدُ نظامًا معياريًا متبعًا لا في الفلسفة الإسلامية ولا الثقافة الإسلامية علىٰ وجه عام؛ إذ حل محله تصنيف أرقىٰ قررته رسالة وضعها

---

(١) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان محمد أمين، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨. وقد ترجم الفصل الخامس الذي يتكلم علىٰ الفلسفة السياسية، مرتين، اضطلع بهما فوزي النجار وبتروورث. ينظر:

Fauzi M. Najjar, "Alfarabi, *The Enumeration of the Sciences*," in Lerner and Mahdi, pp. 22-30, and Charles Butterworth, "Enumeration of the Sciences," in Charles Butterworth, trans., *Alfarabi, The Political Writings*: SelectedAphorisms and Other Texts (Agora Editions: Ithaca: Cornell University Press, 2001).

وينظر: عثمان أمين، تحقيقه إحصاء العلوم للفارابي. وقد حُلل نص الفارابي تحليلًا دقيقًا جدًا لدىٰ محسن مهدي في كتابه:

Alfarabi, pp. 65-96.



ابن سينا، غير أن تصنيف الفارابي هذا إنما هو نقطة البدء في سبيل فهم كيف كان يتصور الصلة بين الدين والفلسفة.

قسم الفارابي العلوم إلىٰ أصناف خمسة: علم اللغة، والمنطق، والرياضة، والطبيعة وما وراء الطبيعة، وعلم السياسة. ويبيِّن أن علم السياسة إنما يناقش الأفعال الإرادية والملكات الأخلاقية التي تصدر عنها هذه الأفعال، والغايات التي تسعىٰ إليها. وأن من الغايات التي تسعىٰ إليها هذه الأفعال ما هو سعادة مطلقة، في حين أن غايات أخرىٰ منها ليست غير سعادة مظنونة. والسعادة الحقيقية إنما تنتمي إلىٰ حياة أخرىٰ قادمة غير هذه الحياة. وهذه الأفعال التي تفضي إلىٰ السعادة الحقيقية أو المظنونة ليس يمكن أن تقوم إلا برياسة تؤدي إليها[١]. وإيراد الغاية من قيام الرياسة الفاضلة التي هي تحقُّق السعادة في حياة أخرىٰ يوجِد نوع صلة بالدين، ويصدِّق هذا تعريفه للدين في «كتاب الملة»:

«الملة هي آراء وأفعال مقدرة مقيَّدة يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضًا له فيهم أو بهم محدودًا. والجمع ربما كان عشيرة وربما كان مدينة أو صقعًا، وربما كان أمة عظيمة، وربما كان أممًا كثيرة. والرئيس الأول إن كان فاضلًا وكانت رئاسته فاضلة في الحقيقة فإنه إنما يلتمس بما يرسم من ذلك أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوىٰ التي هي في الحقيقة سعادة، وتكون تلك الملة ملةً فاضلة»[٢].

ثم يَلْحَظ لاحقًا أن «الملة» و«الدين»، وهو المصطلح المستعمل لدىٰ المسلمين في التعبير عن دينهم، إنما هما مصطلحان مترادفان تقريبًا، ومثل ذلك «الشريعة»، التي هي القانون الإلهي، و«السنة»، التي هي العُرف الديني، ولأن الآراء المقدرة المشروعة يمكن أن تعدَّ كذلك جزءًا من الشريعة؛ فإن هذه الاصطلاحات الأربعة

---

(١) الفارابي إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ٦٤-٦٦. و(النشرتان الإنجليزيتان):

trans. Lerner and Mahdi, p. 24; Butterworth, trans., *Alfarabi: The Political Writings*, pp. 76-77.

(٢) الفارابي، كتاب الملة: ص ٤٣، (والنص من ترجمتي)، وراجع (النشرة الإنجليزية):

Butterworth, trans., in *Alfarabi: The Political Writings*, p. 93.



يمكن أن تعد اصطلاحات مترادفة[1]. وثمة صلة واضحة بين مناقشة الفارابي لعلم السياسية في «إحصاء العلوم» وفي أول «كتاب الملة» كليهما، ومفتتح تحليل أرسطو للسعادة والحكومات السياسية في أول كتابه «الأخلاق النيقوماخية».

فالدين، إذن، فرع من الفلسفة، التي يفترض بها أنها تقدر علىٰ تحليل أصول العقائد والشرائع في المجتمعات المتدينة. وهذا هو الذي يقوله الفارابي عقب حديثه السابق مباشرة: «العملية (أي الآراء العملية) في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية . . . والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، وتؤخذ في الملة بلا براهين. فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة (أي الآراء والأفعال) هما تحت الفلسفة . . . فإذن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة»[2].

وتجد هذه النقطة ما يقويها في النصين اللذين عرضت لهما بوصفهما نصين يعززان مذهب التوفيق الفارابي (بين الفلسفة والدين) وهما: نص ابن طفيل «حي بن يقظان»، ونص ابن رشد «فصل المقال».

ففي النص الأول، عندما يغدو أبسال، وهو الزاهد المريد القادم من جزيرة مجاورة، صديقًا لـ «حي»، ويعلمه لغته، يحدثه حي عن حقائقه الفلسفية التي وصل إليها. فلا «يشك أبسال أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله ﷻ، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان، فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول»[3]. وعلىٰ الرغم من أن أبسال رأىٰ في فلسفة حي المعنىٰ الحقيقي لرسوم دينه، فإن حيًا رأىٰ هذه الرسوم وصفًا صادقًا للحقيقة الغيبية، بيد أنه رآها أيضًا حجابًا

---

(1) Butterworth, trans., *Alfarabi's Book of Religion*, p. 46; in *Alfarabi: The Political Writings*, p. 96.

(2) Butterworth, trans., *Alfarabi's Book of Religion*, pp. 46-47; in *Al farabi: The Political Writings*, pp. 97-98.

(٣) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق غوتييه، ص ١٤٤. و(النشرة الإنجليزية):
trans. Goodman, p. 160.



يضلل أتباع ذلك الدين بفهم تعاليمه علىٰ أنحاء مادية حسية. فالرسوم إنما كانت حقًا بقدر موافقتها الحق الفلسفي، وليس شيء سوىٰ ذلك. وأيضًا أوضح ابن رشد أنها، أي الفلسفة، الدليل الذي به يمكن أن تفهم الحقائق الدينية فهمًا تامًا[١]. وإذا ما كانت نتائج النظر الفلسفي البرهاني تخالف المعنىٰ الظاهر للنص، فإنه يجب حينئذٍ أن تؤول الألفاظ النصية تأويلًا مجازيًا، والتأويل منهج أجمع العلماء المسلمون علىٰ مشروعيته[٢].

الله بوصفه عقلًا ومعقولًا

إن الذي يصل هذه الفكرة بقضية العلاقة بين الفلسفة والدين، إنما هو تعقُّل الغيب المفارق أو معقوليته = أي لا بد أن الله عقل أو فكر، أو أنه يفعل بواسطة العقل أو الفكر، وأنه يمكن أن تدركه التصورات. وهذا يمثل موقفًا أرسطوطاليسيًا بين موقفين يضعان الله وراء طوق العقل ومداركه؛ ففي الناحية الأولىٰ الفكرة القائلة بالمبدأ الأول الذي يستحيل إدراكه إدراكًا تامًا، من قبيل أحد التفسيرات المطلقة المتصلة «بالواحد المفارق للوجود» لدىٰ أفلوطين، أو من قبيل «الوجود المطلق» لدىٰ

---

(١) إن هذه هي القضية الأولىٰ التي يتناولها توما الإكويني، قبل كل شيء، في كتابه «الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica»، في القسم الأول: الفصل الأول: المبحث الأول: المسألة الأولىٰ؛ إذ يقول: «يظهر أنه لا تمس الحاجة إلىٰ تعليم غير التعاليم الفلسفية؛ إذ ليس ينبغي للإنسان أن يحاول إدراك ما فوق العقل كقوله في سي = سفر يشوع بن سِيراخ ٣: ٢٢: (لا تبحث عما يتجاوز قدرتك)، والتعاليم الفلسفية متكفِّلة بجميع ما تحت العقل. فإذن يظهر أن لا فائدة في تعليم غير التعاليم الفلسفية». (هذا النص مأخوذ من الترجمة العربية التي اضطلع بها الخوري بولس عواد، وقد نشرت سنة ١٨٨١. المترجم). وينظر (النشرة الإنجليزية):

trans. Fathers of the English Dominican Province (London: Burns, Oates, and Washbourne, 1920), vol. 1, pp. 1-2.

وينكر الإكويني، بالطبع، الكفاية الذاتية للفلسفة.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق بترووث وترجمته، هكذا:

Fas. l al-Maqal, pp. 3-4, 8-10.



ابن عربي، وفي الناحية الأخرىٰ الرؤية الأشعرية المتصلة بإله ليس يحده العقل علىٰ الإطلاق. وهذه القضية هي المبحث أو الموقف الذي لم يكد الفلاسفة يفكرون في مناقشته والجدل في سبيله؛ وذلك لأنه فرض رئيس يقوم عليه مشروعهم، وهو أن العقل يمكنه أن يحيط بالعالَم علمًا.

إن الله لدىٰ الفارابي، الذي هو المبدأ الأول للعالم، إنما هو عقل أو فكر يتأمل ذاته، وهذه فكرة ذات جذور أرسطوطاليسية جليَّة. ثم إن الصدور الأول عن هذا الوجود إنما هو عقل كذلك، يعرف نفسه ويعرف الله كليهما. وينزل عن ذلك سلسلة من عقول أخرىٰ تلزم عنها كرات الكواكب السماوية، وتنتهي نزولًا إلىٰ العقل الفعَّال، الذي تلزم عنه كرة القمر، وهو علة التعقل الإنساني. وليس الله عقلًا فحسب، وإنما هو كذلك يمكن أن يدرك إدراكًا بعيدًا من حيث التصورات الفلسفية. تأمَّل مُفتَتَح كتاب الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة»:

«والموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص . . . فوجوده أفضل الوجود، وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده . . . ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلًا. والعدم والضد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر . . . ولا أيضًا لوجوده عدم ولا غاية . . .»[١].

ويبلغ هذا النوع من التحليل الذروة الممتازة في كلام ابن سينا علىٰ الله بوصفه وجودًا بسيطًا بساطة مطلقة، إنما جوهره أنه يجب أن يكون موجودًا، فهو واجب

---

(١) الفارابي، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨. و(النشرة الإنجليزية):

Richard Walzer, ed. and trans., *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford: Clarendon Press, 1985), pp. 56-59.

وينظر في تلخيص ذلك:

Fakhry, *Al-Farabi*, pp. 77-83.

ويشير فخري إلىٰ أن هذا إنما هو قطيعة مع الفكرة الأفلاطونية المحدثة المتصلة بـ «الواحد» بوصفه عقلًا مفارقًا.



الوجود. ويلزم عن ذلك أن العالم وفعل الله فيه إنما يدرك بالطرائق العقلية والفلسفية. وهذا يخالف جدًا البيان القرآني؛ إذ إن الله فيه ذات، ليس يمكن إدراك حقيقة أفعالها. وكذلك يخالف جدًا «الوجود المطلق» لدىٰ ابن عربي الصوفي المتكلم، إذ ليس يمكن أن يدرك بغير طريق المجاز، ثم في النهاية يتعذر دركه، حتىٰ بالنسبة إلىٰ التجربة الصوفية[١].

لقد بيَّن ابن طفيل هذه النقطة بيانًا واضحًا. إذ يستطيع حي أن يتحقق الحقائق الدينية المتصلة بالعالم، إما بعقله المحض، وإما ببصيرته الصوفية، التي كان قد اكتسبها من طريق المجاهدات التي أخذ بها نفسه وأرشده إليها عقله، والتي هي ضرب من الكشف الذاتي. والاستثناء الرئيس إنما كان عجزه عن استخلاص حدوث العالم أو قدمه. كما أنه لم يستطع الوصول إلىٰ الشعائر الدينية المعلومة التي نص عليها النبي في الجزيرة المجاورة، بيد أن هذه الشعائر إنما كانت قضايا تتصل بالحكمة العملية التي إنما تحصل بالاتصال بالمجتمع والدخول فيه[٢]. وإنما استطاع حي أن يحصل المعرفة بهذه القضايا؛ لأن الله -لدىٰ الفارابي ومدرسته- عقلٌ، ولأن تعقله هو الذي يحكم الخلق والإبداع، وينظم العالم، وينظم معرفتنا به كما سنرىٰ.

النبوة مبحثًا نفسانيًا

إن التراث الفلسفي الإسلامي، وتراث مدرسة الفارابي منه علىٰ وجه الخصوص، يذهب إلىٰ تفسير النبوة تفسيرًا نفسيًا ومعرفيًا. وترجع نظريتهم هذه بجذورها إلىٰ نظرية المعرفة لدىٰ أرسطوطاليس في كتابه «في النفس»، علىٰ النحو الذي فهمه شراحه في

(1) Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 23-35.

(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق غوتييه، ٨١- ٨٨. و(النشرة الإنجليزية):

trans. Goodman, pp. 130-4,160-1.



العصور العتيقة المتأخرة[1]. وقد كان السؤال الرئيس في نظرية المعرفة لديه ولدىٰ تابعيه هو كيف يمكننا أن ننتقل من الأعيان المشخصة الجزئية إلىٰ المعرفة الضرورية بالمعقولات الكلية. فمفهوم المثلث الرياضي مثلًا، يختلف عن أي مثلث حسيٍّ في الخارج؛ وعليه فكيف لنا أن نعلم خواص مثلث رياضي ما، إذا لم نصادف أبدًا سوىٰ مثلثات متعينة معيبة أو منقوصة؟ ومثل ذلك يقال في الأصناف الطبيعية، وكان أرسطو يعنىٰ غالبًا بالأنواع الحيوية، فهي إنما تعلم بإدراك آحادها المتعينة، بينما يتصف مفهوم النوع بأنه مفهوم كلي وضروري، بحيث يخلو عن أي إدراك حسي لواحد من آحاده المتعينة في الخارج. لقد كان أرسطو وتابعوه يعتقدون أننا ندرك «مثال» المثلث، و«مثال» الفرس بالاتصال بمثلثات وأفراس متعينة. وإن هذه المفاهيم أكثر من مجرد صور ذهنية مثلىٰ لأعيانها، إنها حقائق. وعليه، فإن إدراكنا الحسي للأعيان ليس علة كافية لوقوع معرفتنا بمفهومها الكلي. وهذا التأثير الذي تركته نظرية المثل لدىٰ أفلاطون تأثير ظاهر جلي. والأثر الآخر الباقي الذي أثره أفلاطون هو أن المعرفة الحقة إنما هي المعرفة بالكليات، لا المعرفة بالجزئيات. إن هذه النظرية جمع علىٰ غير مناسبة بين تجريبية أرسطو التحكمية، ونظرية أفلاطون في المُثل، وأفكار العلم الذي كان استمداده من مناهج الرياضيات البدهية، وبخاصة الهندسة. كان ثمة مشكلات كثيرة لدىٰ هذه النظرية، غير أن الأرسطوطاليسيين عملوا قرنًا بعد قرن علىٰ حلها.

لقد ادعىٰ المشائيون المسلمون في الغالب أن الإدراكات الحسية للجزئيات هي الطريق المفضي فحسب إلىٰ انبثاق المفاهيم الكلية في العقل المتأمل، وأن المعقولات إنما يفيضها حقيقة العقل الفعال علىٰ العقل الإنساني الذي تهيأ لتلقيها، بإدراكه أمثلة الكلي الجزئية. والعقل الفعال يشابه ما تحته من العقول السماوية، تلك التي في فلك القمر، لكن لأن المعقولات يعتقد أنها تتحدر من العقول الأعلىٰ إلىٰ التي هي أسفل منها؛ فإننا لأجل الأغراض العملية كلها، إنما نحصل علمنا بالكليات

(1) Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992).



من خلال صلة وسيطة تربطنا بعقل الله. ولأن عقلنا يصبح ذا ملكة علىٰ التعقل؛ فإن هذه الإفاضة تصبح أيسر وأسهل[1].

إن النبي، لدىٰ الفارابي والفلاسفة الذين تأثروا به، إن هو إلا بشر من البشر عقله مؤهل لهذا الفيض، يستقبل المعقولات كلها بغير جهد بدفقة واحدة من الحدس تقريبًا. ويملك بخاصة، علىٰ خلاف الفيلسوف، قدرة علىٰ التخيل قوية، تُمكِنه من الإعراب عن المعقولات بصور تخيلية يفهمها الناس بمستوياتهم كافّة. وأخيرًا، يسبغ الفارابي علىٰ النبي قدرًا من الحكمة العملية، غير أن هذا القدر من الحكمة علىٰ نحوٍ عام إنما يمثل الجانب المعرفي من النبوة، وهو الجانب الذي لقي العناية القصوىٰ في مدرسة الفارابي[2].

---

(١) ينظر في نظرية الفارابي في العقل، كتابه «رسالة في العقل»، تحقيق موريس بوييج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨. وقد ترجم أجزاءً منه آرثر هايمَن Arthur hyman في:

Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic. and Jewish Traditions, 2nd ed., ed. Arthur Hyman and James J. Walsh (Indianapolis: Hackett, 1973), pp. 211-21.

وقد صاغ ابن سينا هذه النظرية بمزيد تفصيل وإيضاح، ينظر له: الشفاء: الطبيعيات: النفس، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، المكتبة العربية: الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٠: ص ١٨١-٢٢٠. وكتاب النجاة، تحقيق ماجد فخري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥-١٩٨٥: ص ٢٠٢-٢٢٢. وتحقيق فضل الرحمن Fazlur Rahman لمبحث النفس وقد نشره هكذا:

Avicenna's De Anima (Arabic Text)]Kitab al-Shifa': al-T. abiīyat: al-Nafs [(London: Oxford University Press, 1959), pp. 45-51;

و(النشرة الإنجليزية):

trans., *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI* ... (Oxford: Oxford University Press, 1952), pp. 32-56.

(٢) إن نظرية الفارابي في النبوة مفرقة في كتبه، ينظر في إجمالها:

Ibrahim Madkour, "Al-F‹ar‹ab‹ï," in M. M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963), pp. 461-7, andMahdi, *Alfarabi*, pp. 57-58, 131-9, and *passim*.

وقد نسق ابن سينا رؤية الفارابي في النبوة علىٰ نحو أكثر جلاءً ووضوحًا، ينظر مثلًا:

James Winston Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy," in Charles Butterworth, ed., *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Harvard Middle Eastern Monographs 27; Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1992), pp. 152-98; =



ويعني هذا أن النبي إنما هو نوع فيلسوف، تميز بمواهب طبيعية للإحاطة شبه اللحظية بالمعقولات ولَقَانتِها، وبملكة قوية علىٰ التخيُّل[1]. وهذا يختلف اختلافًا بعيدًا عن الرأي الإسلامي المتَّبع المتصل بالنبي من حيث كونه بشرًا اختصه الله برسالة، لأسباب ليس أقلها أن النبوة أصبحت ظاهرة خِلقية طبيعية عوضًا عن كونها ظاهرة غيبية.

التأويل الرمزي للنص المقدس

إن النص في الرؤية الفارابية ليس هو في حقيقته سوىٰ ظاهرة مجازية تخيلية، وطريق تصاغ فيه الحقائق الفلسفية علىٰ نحو يقنع العامة من دون أن يتوافر لهم القدرة علىٰ تحصيل البرهان الفلسفي ومتابعته[2]. لقد ألفىٰ حي، كما قد رأينا، في هذه الصياغة الرمزية أمرًا يدعو إلىٰ الحيرة والعجب؛ فعجز عن أن يتبيَّن لِمَ اختار النبي، الذي يعلم الحقيقة الفلسفية علىٰ صورتها النقية الخالصة علمًا جليًا، أن يعبر عنها

= والإلهيات من الشفاء، تحقيق مايكل إي مارمورا Micheal E. Marmura, وترجمته:

The Metaphysics of the Healing (Islamic Translation Series; Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), pp. 364-9.

وكذلك:

Richard Walzer, "Al-Farabī's Theory of Prophecy and Divination," *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), pp. 142-8.

وينظر كذلك:

ابن سينا، النفس: ص٢٠٨-٢٢٠، والشفاء: الإلهيات، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٠-١٩٦٠: ١٠: ص ٢-٣.

(١) ينظر مثلًا:

Mahdi, *Alfarabi*, pp. 147-70; Fakhry, *Al-Farabī*, pp. 88-91; Rahman, trans., *Avicenna's Psychology*, pp. 33-34.

وابن سينا، النجاة: ص ٢٠٥-٢٠٦.

(2) Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, pp. 133-4.



بطريق الرموز والأمثال الحسية[١]. وقد ناقش ابن رشد هذه المعضلة مليًا، مميِّزًا بين ما يجب أن يأخذه كل امرئ علىٰ ظاهره، وما يجب أن يفهم فهمًا مجازيًا رمزيًا، ومبيِّنًا أنه عندما يتعارض ظاهر النص مع الحقيقة التي قام عليها البرهان الفلسفي، فإنه ينبغي أن تقدم الحقيقة الفلسفية. ويجب حينئذٍ أن يؤول ظاهر النص، علىٰ الرغم من أن هذا التأويل سيعلمه فحسب أولئك الذين ينتمون إلىٰ «طبقة الراسخين في العلم». فالبرهان، أي الدليل الفلسفي، إنما هو المعيار الأعلىٰ، الذي به ينبغي أن يُفهَم ما يؤدي إليه النص، وإن كان يجب أن لا يُطلَع عامة الناس عليه؛ لئلا يضطرب إيمانهم بحقانية النص والوحي[٢].

وهذا يستلزم اعتقادًا باطنيًا لا يعلم المعنىٰ الحقيقي للدين فيه سوىٰ أولئك الذين يقدرون علىٰ دركه بوصفه فلسفة.

دور الفقه وعلم الكلام

إن الذي يلزم عن رؤية الفارابي الخاصة بالصلة بين الفلسفة والتعاليم الدينية وبين التفسير الفلسفي والنص هو أن المتكلمين والفقهاء تبعٌ للفلاسفة[٣]. وإن هذا ليجد أساسه في الطريقة التي أعاد بها تصنيف أقسام علم المنطق، في تسعة أقسام: أربعة صورية تبحث الحدود والمقولات والقضايا والقياس، وخمسة موضوعية جوهرية تبحث البرهان العلمي أو الفلسفي، والأقاويل الجدلية، والخطابية، والشعرية، والسوفسطائية أو المغالطية، مرتبة ترتيبًا نازلًا من أقواها في الاحتجاج إلىٰ أضعفها. فالفيلسوف إنما هو ذلك الذي يعلم الأشياء معرفة برهانية، وهذا يعني أنه يعلمها بأدلة

---

(١) حي بن يقظان، تحقيق غوتييه، ص ١٤٥-١٥٠. و(النشرتان الإنجليزيتان):

Goodman, trans., p. 161; Colville, trans., pp. 61-62.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، (النشرة الإنجليزية):

ed. and trans. Butterworth, pp. 26-32.

(٣) الفارابي، إحصاء العلوم: ص ١٣٠-١٣٨. و(النشرة الإنجليزية منه):

trans. Butterworth, pp. 80-84.



صحيحة مؤسسة علىٰ مقدمات يُعلم صدقها علمًا يقينيًا. علىٰ أن القول الجدلي هو الدليل المؤسَّس علىٰ مقدمات يقبلها الخصم علىٰ أنها صحيحة، سواء أكان صدقها يُعلم بيقين أم لم يكن يعلم. وإن هذا القبيل من المقدمات، في هذه الحالة، إنما يُستمد من النص أو من الاعتقاد المقبول قبولًا عامًا. وأما القول الخطابي فينطوي علىٰ معيار أقل رتبة للإثبات من سابقه، فهو يقتضي أن يؤثر الدليل في السامعين فحسب، ولا ينطوي علىٰ معرفة خاصة تتوافر في الشخص الذي يطلب إقناعه[(١)]. والمتكلمون هم أولئك الذين يستعملون الدليل الجدلي في فهم الدين، ويتخذونه والدليلَ الخطابي عُدَّة في الدفاع عنه، ومن هنا جاء الاصطلاح الإسلامي الدقيق واللافت للتعبير عن اللاهوت العقائدي، وهو «علم الكلام»، الذي يعني حرفيًا الخطاب أو الجدل. علىٰ أن الفقهاء اتخذوا موقفًا مشابهًا إلىٰ حد ما فيما يتعلق بالشرائع التي نص عليها مؤسس المجتمع ومنشئه؛ إن عملهم هو أن يبيِّنوها ويبسطوها علىٰ نحوٍ تُصان فيه مقاصد المؤسِّس سليمة من دون تفريط علىٰ مرِّ الزمان وظهورِ أنماط المسائل الجديدة. إنهم بحاجة إلىٰ أن يكونوا قادرين علىٰ التفكير علىٰ نحو صحيح بسبب من الأمارات المنصوبة علىٰ مقاصد المنشئ، بيد أنه ليس يعوزهم أن يفهموا الكليات التي هي وراء جزئيات التشريع الذي يفسرونه، وهو الأمر الذي يستطيعه الفلاسفة. وإذن، فإن المتكلمين والفقهاء إنما هم جميعًا تبعٌ للفلاسفة[(٢)]. وقد قرر ابن رشد، في نظره في الحكم الشرعي المتصل بالفلسفة، قواعدَ دقيقة تحدد حقل المتكلمين والفقهاء ومجالهم. إنه لمن الممكن بالنسبة إلىٰ متكلم أو فقيهٍ، أن يكون فيلسوفًا أيضًا. فابن رشد نفسه كان فقيهًا بارعًا، ويشهد لذلك أنه بيَّن هذه المسائل (التي يتناولها البحث) في إحدىٰ فتاويه[(٣)]. ويبدو أنه يسلم بأن الغزالي

(١) الفارابي إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين: ٧٩-٨٥.

(٢) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين: ١٠٧-١٠٩. و(النشرة الإنجليزية منه):

trans. Butterworth, pp. 80-81;

وينظر كذلك للفارابي: كتاب الملة، تحقيق محسن مهدي، الفقرات من ٧-١٠: ص ٤٨-٥٢. و(النشرة الإنجليزية منه):

trans. Butterworth, pp. 99-101.

(٣) وقد عُرف في شمال أفريقيا لدراسته الاختلافات بين المذاهب الفقهية. ينظر له: بداية المجتهد ونهاية =



فيلسوف أيضًا، وإن لم يكن فيلسوفًا جيدًا، كما أنه متكلم وفقيه. ومع ذلك، فإنه ليس ضروريًا بالنسبة إلىٰ المتكلم والفقيه جميعًا أن يكونا فيلسوفين، أو أن يعلما الذي ينبغي أن تقوله الفلسفة بشأن المعاني الحقيقية للرموز أو الشرائع الدينية، وإذا لم يكن فيلسوفًا فليس يجب أن يعلم بها[1].

وقد بيَّن ابن طفيل هذه القضية علىٰ نحو أشد وضوحًا، فقد أظهر العواقب الوبيلة لمسعىٰ حي في أن يستعيض عن علم الكلام والفقه بالفلسفة. لقد أدخل الريب علىٰ إيمان بعض الناس، وأثار حفيظة آخرين، فأنكر في آخر الأمر عقائده الفلسفية علنًا وهو يبطن خلاف ذلك، ثم إنه رجع من بعد ذلك بصحبة صديقه إلىٰ جزيرته المهجورة. لقد علم أنه في الوقت الذي يكون فيه مسعىٰ ما إلىٰ إذاعة الحقيقة في قالب من اللغة، سواء أكان ذلك لأولئك الذين ينتمون إلىٰ الطبقة التي تستغني بالدليل الجدلي، وهم المتكلمون والفقهاء، أم كان لأولئك الذين ينتمون إلىٰ الطبقة التي تستغني بالدليل الخطابي، وهم العامة من الناس؛ فإن ذلك سيخلخل إيمان ذوي الطبقتين جميعًا، أو ينتهي بهم إلىٰ الابتداع أو الزندقة، أو يُسخطهم علىٰ الفلاسفة[2].

يقسم الفارابي وأتباعه المجتمع المسلم إلىٰ طبقات ثلاث، ينبغي أن تبقىٰ كل طبقة منها، لخيرها الخاص، غافلةً عن مطالعة الطبيعة الصريحة للطبقات التي تعلوها وعن مطالعة عقائدها. وأن معنىٰ الإسلام الحقيقي، قد يعلمه فحسب فئة قليلة من الفلاسفة ينتمون إلىٰ طبقة الناس الذين يطلبون الدليل البرهاني.

= المقتصد، دار الفكر، دون مكان، ودون تاريخ، و(النشرة الإنجليزية):

Imran Ahsan Khan Nyazee, trans., *The Distinguished Jurist's Primer*, 2 vols. (Great Books of Islamic Civilization; Reading: Garnet, U.K., 1994.)

والكتاب إنما هو نظر علمي عميق مستفيض في الأدلة التي ليس لها صلة بالفلسفة.

(١) ابن رشد، فصل المقال، (النشرة الإنجليزية):

ed. and trans. Butterworth, pp. 26-27.

(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، (النشرة الإنجليزية):

ed. Gautier, pp. 148-54; trans. Goodman, pp. 162-5; trans. Colville, pp. 62-65.



إخفاق فلسفة الدين السياسية لدى الفارابي

علىٰ الرغم من أن لدينا الأسباب كلها التي تدعونا إلىٰ الاعتقاد بصدق إسلام رجال من قبيل الفارابي وابن رشد، فإنه ليس شيئًا عجيبًا أن يلقىٰ علماء الدين نظريتهما المتصلة بالدين لقاء خاليًا عن الحماسة. فقد أحدَّ هؤلاء العلماء، منذ زمن بعيد، أسنة عدتهم الجدلية في صراعهم مع المعتزلة. وأخذ النحويون علىٰ عاتقهم مهمة نقض المنطق، وهو الأصل المطلق الذي تستند إليه ذرائع الفلاسفة وحججهم التي يتخذونها طريقًا إلىٰ تحصيل المعرفة العليا؛ فأشاروا ببعض الإنصاف إلىٰ أن الجانب الصحيح الذي يصوره منطق اليونان إنما هو في الحقيقة نحوُ لغتهم، وما يشتمل عليه من الرابطة الدالة علىٰ العلاقة بين الموضوع والمحمول وخصائصها في اللغات الهند-أوروبية، وما يشتمل عليه من فرضيات ميتافيزيقية ضمنية[١]. أما المتكلمون من الأشاعرة فقد كانوا يحذرون حذرًا شديدًا من أن ينتقصوا من قدرة الله المطلقة، ويستنكرون النزعة الطبيعية في التصور الفلسفي للكون، وينتقدون القول بالطبائع، وتعليل أي من الكائنات تعليلًا طبيعيًا. وقد كان الهجوم الأبرز والأذكىٰ علىٰ الفلسفة ذلك الذي شنَّه الغزالي في سيرته (العقلية والروحية) «المنقذ من الضلال»، وفي كتابه «تهافت الفلاسفة». فيبيِّن بحق في كتابه الأول أن الدقة واليقين اللذين أخذ القدماء بهما

---

(١) تنظر المحاورة التي وقعت بين المنطقي المسيحي متىٰ بن يونس، أستاذ الفارابي، والنحوي أبي سعيد السيرافي، وقد نقلها أبو حيان التوحيدي في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٣٩-١٩٤٤: ١: ص ١٠٨-١٠٨. وتنظر ترجمتها إلىٰ الإنجليزية لدىٰ مرجُليوث D. S. Margoliuth في كتابه:

The Merits of Logic and Grammar," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905), 111-29.

وقد اضطلع بترجمتها إلىٰ الفرنسية عبد العلي العمراني جمال، إلىٰ جانب دراسة نصوص أخرىٰ تتصل بها وترجمتها:

A. Elemrani-Jamal, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe: études et documents* (É tudes Musulmanes 26; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983), pp. 149-63.



أنفسهم في الرياضيات، ينبغي أن لا يعدَّيا إلىٰ الميتافيزيقا، فقد وقع في بحث المذاهب المتصلة بها خلاف حاد بين الفلاسفة أنفسهم[1]. وحاول في «التهافت» أن يظهر أن آراء الفلاسفة في نحو عشرين مسألة جليلة إنما كانت خاطئة أو داحضة، حتىٰ علىٰ أساس من فرضياتهم المسلمة لديهم. يبدو الغزالي أحيانًا أنه يبسط القول علىٰ إحدىٰ العقائد الفلسفية السبع عشرة التي قال بها الفلاسفة، بيد أنه يقطع أن عقائدهم الثلاث (الأخرىٰ) تناقض الإسلام مناقضة تامة، وهي: قولهم بقدم العالم، الذي يلزم عنه أن الله لم يخلقه، وإنكارهم بعث الأجساد، وقولهم بأن الله يعلم الكليات فحسب، لا الجزئيات؛ وعليه فإن هذا يؤدي إلىٰ أن الثواب والعقاب الفرديين وكذا العناية الإلهية أمورٌ مستحيلة في العقل[2]. سعىٰ ابن رشد إلىٰ المدافعة عن الفلاسفة، في كتابه «تهافت التهافت»، بتفنيد ما ذهب إليه الغزالي في كتابه مسألةً مسألةً، كما حاول نصرتهم في كتابه «فصل المقال»، غير أن هذا التفنيد لم يكن ليقنع متكلمي أهل السنة[3].

علىٰ أن الذي يبدو لي أن الاعتراضات الحقيقية إنما كانت تتجه إلىٰ النظرية الفارابية المتصلة بالدين من حيث كونه جزءًا من الفلسفة السياسية أكثر منها إلىٰ

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود: ١٠٠-١٠٧. و(النشرتان الإنجليزيتان):
trans. Watt, *Faith and Practice*, pp. 37-38; trans. McCarthy, *Freedom*, pp. 74-75.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، دون تاريخ: ص٦٧، ٧٢-٧٣، ٢٩٣-٢٩٥. و(النشرتان الإنجليزيتان):
Al-Ghazali's Tahafut al-Falasifa]Incoherence of the Philosophers[, trans. Sabih Ahmad Kamali (Pakistan Philosophical Congress Publication no. 3; Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963), pp. 8, 11-12, 249-50; Michael E. Marmura, ed. and trans., *The Incoherence of the Philosophers* (Islamic Translation Series; Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997), pp. 7, 10-11.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩. و(النشرة الإنجليزية):
Simon van den Bergh, trans. *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (E. J. W. Gibb Memorial, n.s., 19; 2 vols.; Cambridge: Cambridge University Press, 1954).
و«فصل المقال» له، (النشرة الإنجليزية):
ed. and trans. Butterworth, p. 12.



الفلسفة من حيث هي فلسفة. ثم إن الذي كان، بعد هذا كله، أن المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين قالو بهذه المذاهب والاعتقادات المتخالفة، بل قالوا بأخرىٰ غيرها تنتهي إلىٰ الغاية في الغرابة، بفعل التأثير الصوفي علىٰ نحو خاص. علىٰ أن نظرية الفارابي، بصرف النظر عن الكيفية التي قد تبدو فيها مقبولة فلسفيًا، نقصت الدين الموحىٰ علىٰ نحو يمكن أن يقبله بعض المسلمين المتشددين.

فقد جعل الفارابي، **أولًا**، من الدين تبعًا للفلسفة؛ وإذن فإنه ينكر تعاليه. فلم يعد هو النافذة الشاملة التي يستطيع الإنسان أن يطالع بها صفحة المطلق؛ وليس هو في الراجح سوىٰ قصة أفلاطونية، واختلاق نافع إنما كان لخير أولئك الذين يعجزون عن معاناة ما وراء الطبيعة من تلقاء أنفسهم.

وثانيًا: إن الله كما هو لدىٰ الفلاسفة يفتقر إلىٰ الحيوية الروحية. وهو كما يرىٰ ابن عربي بحق، مهما تكن الصفات الأخرىٰ التي قد يصوره القرآن عليها، إله متعالٍ أي جبار ذو جلال احتجب بحجب النور والظلمة وجل عن تصور الإنسان، وهو إله قريب في الوقت ذاته، علىٰ الصفتين جميعًا، يعنىٰ بأصغر شؤون الإنسان وأدقها. إن صورة الله لدىٰ الفلاسفة الفارابيين، التي ولَّدتها صورة «الواحد المفارق للوجود» في التصوف الأفلاطوني العددي أو صورة «محرك الأفلاك الأرسطي»، هي أنه إله مجرد أيضًا، وجبَّار يوصف بأنه الرحيم والبعيد بعدًا ليس يدرك غوره، وبأنه الإله الكلي الحضور الذي يصوره القرآن.

وثالثًا: تصور النبي بوصفه فيلسوفًا تصور ليس يقبل عقلًا، كما أنه تصور لا يعبر تعبيرًا وافيًا عن الحقيقة الروحية الرئيسة للنبوة، في اليهودية والإسلام علىٰ الأقل، ففيهما يصطفي الله شخصًا من البشر يحمله عبء إبلاغ رسالته إلىٰ أناس جاهلين. إن جعل النبي فيلسوفًا ذا موهبة فائقة يجعل بها العقائد الفلسفية تغري العامة وتستهويهم، انتقاصٌ من قدره، ثم إنه أمر علىٰ أي حال مستحيل استحالة تاريخية وكلامية.

وأخيرًا: إن القول بأن القرآن يقتضي أن يؤخذ بوصفه وثيقة مرموزة تفهم علىٰ وجهها في ضوء الدليل الفلسفي فحسب، قولٌ لا يوفي نص الكتاب الكريم حقه. إن ذوي العلم من المسلمين قد يعلمون علمًا تامًا أن الله يستحيل أن يعتلي عرشًا اعتلاء ملك من ملوك الأرض، غير أن بعض المسلمين سيرتاح إلىٰ القول بأن عرش الله إنما



هو رمز لبعض أجزاء السماوات المعروفة جيدًا لدىٰ علماء الفلك. إن الرمز في الكتاب ينبغي أن يكون فيه بعض الحقيقة من حيث ذاته، وليس هو مجرد علامة أو إشارة علىٰ بعض الموجودات. علىٰ أنه يمكننا أن نقارن الفلاسفة الفارابيين بابن عربي، الذي كان تأويله الباطني للكتاب، أكثر نكارة وإيغالًا في الوهم، من أي تأويل توهمه الفلاسفة، غير أن تأويلاته حملت قوة وسلطة وإقناعًا بسبب إيمانه المتقد بأن كل ما في القرآن علىٰ الإطلاق إنما يحمل مستويات من المعنىٰ لا تحصىٰ ليس يمكن العامي من الناس أن يحيط بها إحاطة تامة بوجه من الوجوه.



هذا بالإضافة إلىٰ أن الفلسفة السياسية الفارابية، بعدِّها مسألةً تاريخية، ماتت في الإسلام مع ابن رشد. لقد كانت كتب الفارابي لا تزال تُقرأ وتنسخ من حين لآخر. وليست نسخها بالنادرة في مجاميع المخطوطات الفلسفية. فقد عثر علىٰ ترجمة لكتابه «فصول المدني» ضمن موسوعة فلسفية في أوائل القرن الرابع عشر، بوصفه مثالًا للفلسفة السياسية التي قامت علىٰ نظر عقلي خالص، لكنه حتىٰ في ذلك الحين كانت أمرًا طريفًا، لا أثرًا لحركة حية(١). وإن الذي يبدو لي أنها أخفقت ليس بسبب أعدائها، فإن التيارات والمذاهب الأخرىٰ التي تفوقها نجاحًا إلىٰ مدىً بعيد كانت أكثر أعداءً؛ وإنما لأنها كانت تفتقر إلىٰ الجاذبية الرائقة للمتشددين من المسلمين. وهي إنما كانت كذلك لأنها لم تنصف الرؤية الإسلامية المتصلة بالله والدين والوحي والقرآن، ولم تقدرها حق قدرها.

---

(١) قطب الدين الشيرازي، دُرَّة التاج لغُرَّة الديباج، (باللغة الفارسية):

Bakhsh-iH. ikmat-i 'Amalï wa- Sayr wa-Suluk, ed. Mahdukht Banu Huma'ï (Tehran: Intisharat-i 'Ilmï wa-Firhangï,1369/1990), pp. 79-96.

وقد ناقشت هذا النص في:

The Political Thought of Qub al-Dïn al-Shïrazï," in Butterworth, ed., *Political Aspects*, pp. 351-3.



(٥)

التصوف، والفلسفة الإسلامية ما بعد الكلاسيكية، وازدهار العلم التجريبي الإسلامي وانحساره

كان الثلث الأخير من القرن الثاني عشر منعطفًا فاصلًا في تاريخ الفلسفة الإسلامية والتأريخ لها. فقد كان العَلَم الأخير في تراث الأرسطية الإسلامية، ابن رشد، يكتب شروحه علىٰ أرسطو، وقد مات في سنة (١١٩٨). وقد كان ينتظر منه أن يؤثر أثرًا بالغًا، غير أن ذلك إنما كان في أوروبا لا في العالم الإسلامي. وقد ترك موته ثلمة في معرفة أوروبا الغربية المتصلة بالفكر الإسلامي؛ وذلك لأنه المصنِّف الإسلامي الأخير الذي كان ذا أهمية حقيقية في القرون الوسطىٰ وترجمت أعماله إلىٰ اللاتينية في ذلك العهد. وإذن، فقد كان موته مؤثرًا في التأريخ الغربي للفلسفة الإسلامية؛ لأنه كان يظن، حتىٰ العصر الحديث، أنه آخر الفلاسفة ذوي الأهمية والخطر في العالم الإسلامي، وهو اتجاه لا يزال حيًا حتىٰ اليوم. وقد زامنت شيخوخة ابن رشد بلوغ السهروردي (١١٥٤-١١٩١) سنَّ الرشد وزامنت موته المبكر كذلك، وهو الفيلسوف الصوفي المسؤول عن الدعوة إلىٰ الأفلاطونية المحدثة وإشاعتها بوصفها بديلًا عن أرسطية ابن سينا. وكان قد فرغ من تصنيف رائعته «حكمة الإشراق» في سنة (١١٨٦). كما زامنت شيخوخة ابن رشد أيضًا شباب عَلَم مفكر ثالث في عصره، وهو محيي الدين ابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠) أعظم متكلمي الصوفية من المسلمين. والحق أنه لقي ابن رشد في أول الشباب، وكان قد شرع في تحقيقه الصوفي الجاد قريبًا من الوقت الذي كان فيه السهروردي يكتب «حكمة الإشراق». لقد مثل ابن رشد ماضي الفلسفة الإسلامية، أي فلسفة الدين السياسية الفارابية، ومثَّل السهروردي وابن عربي مستقبلها، لقد مثَّلا بصورة خاصة موالاةَ التصوف ومشايعته، وهو التيار الذي أعطىٰ الميتافيزيقا ومباحث النفس الفلسفية وجودهما الدائم في العالم الإسلامي.



نشأة التصوف

يقول متصوفة الإسلام إن طريقتهم إنما تعود في نشأتها إلىٰ عهد النبي. وهم، بمعنىٰ من المعاني، محقون بلا ريب؛ وذلك أن القرآن والحديث، وبخاصة الأحاديث التي اصطلح عليها بـ «الأحاديث القدسية» وهي تلك التي تقصد إلىٰ حكاية كلام الله، إنما يشتملان أحيانًا علىٰ طابع صوفي اشتمالًا قويًا. غير أن التصوف، بوصفه قضيةً من قضايا التاريخ الذي يستند إلىٰ الوثائق، إنما انبثق عن تراث الزهد والورع في نحو القرن الثامن، ثم أضحىٰ، في الوقت نفسه تقريبًا الذي أخذت فيه فروع العلوم الدينية الإسلامية صورها الناضجة، أضحىٰ تيارًا منظمًا يعي ذاتيته. ويرجع تاريخ أقدم النصوص الصوفية المنهجية إلىٰ نهاية القرن التاسع، ويرجع تاريخ المداخل المنهجية إلىٰ التصوف إلىٰ أواخر القرن العاشر[١]. ثم كان أن اتخذ التصوف

---

(١) إن الأدبيات الصوفية هائلة مترامية الأطراف. ينظر في الكلام علىٰ التصوف بصورة عامة:

the Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975); Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (New York University Studies in Near Eastern Civilization 13; New York: NYU Press, 1989); and Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997).

إلىٰ جانب جملة كثيرة من المداخل والدراسات الشاملة. وينظر في الكلام علىٰ محمد وصحابته بوصفهم منشئي التصوف: علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، (النشرة الإنجليزية):

trans. Reynold A. Nicholson (E. J. W. Gibb Memorial Series 17; Leiden: E. J. Brill, 1911, and often reprinted), pp. 70-82.

وكذلك:

Schimmel, *Mystical Dimensions*, pp. 24-30.

وعلىٰ نحو أكثر عمومًا:

Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Studies in Religion; Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985). =



في القرن الثاني عشر صورة طرق منظمة تسلك سبيل الرياضات الروحية والنسك، رغم أنها تختلف عن تقاليد التعبُّد الأخرىٰ التي يلزمها العامة من الناس بنشاط عادة، وإن لم يكونوا حتمًا من الصوفية «السالكين». وقد كان لهذه الطرق أثر بالغ في حياة المجتمع الإسلامي الدينية والاجتماعية حتىٰ القرن العشرين. ولا تزال مركز الحياة الدينية في كثير من بلاد العالم الإسلامي. لزمت العبادة مع قيام المسجد صورة ثابتة هي الصلوات اليومية التي عيَّنها النبي، غير أنها كانت لدىٰ الطرق الصوفية تفيد أن حياة النسك والشعائر ما فَتِئَت تتطور. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، لم يعد التصوف بعيدًا عن الحياة الدينية الإسلامية بعامة. فقد جرت العادة، في أكثر الألفية الأخيرة، أن يكون الذكور الذين بلغوا الحلم من المسلمين مريدين ينتسبون إلىٰ طريقة صوفية واحدة في الأقل، ولا تزال هذه الحال سائدة في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي. وقد كانت مقامات أولياء الصوفية وأضرحتهم محلًا لأكثر حياة النساء التعبدية. اضطلعت الطرق الصوفية بأدوار سياسية واجتماعية واقتصادية مهمة، بإشرافهم علىٰ الأوقاف وبصلاتهم بالجماعات الحرفية والتجارية وبغيرها من الجماعات في داخل المجتمع الكبير. وكان شيوخ الصوفية في بعض الأحايين، قادة سياسيين، كما كانوا في أي مكان شخصيات بارزة ذات شأن في الحياة المحلية، والإقليمية، والوطنية. كما كانوا أحيانًا، في القرنين التاسع عشر والعشرين، مراكز مقاومة للحكم الأوروبي الاستعماري[1].

= ويوجد منتخب من الأدبيات الصوفية المبكرة لدىٰ:

Michael Sells, ed. and trans., *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writing* (Classics of Western Spirituality; New York: Paulist Press, 1996).

كما تتوافر جملة من الكتب الصوفية الكلاسيكية مترجمة إلىٰ الإنجليزية، وعادة ما تكون مختصرة، ينظر: الهجويري، كشف المحجوب للهجويري، ترجمه نيكُلسون Nicholson. وأبو القاسم القشيري، ترجمه أليكسندر د. نَيْش Alexander D. Knysh، وقد نشره هكذا:

Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Great Books of Islamic Civilization; Reading: Garnet, 2007).

وأبو بكر الكلاباذي، كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، ترجمه آرثر ج. آربري، وقد نشره هكذا:

The Doctrine of the S.ufis (Cambridge: Cambridge University Press, 1935).

(١) ومن الدراسات الكلاسيكة للطرق الصوفية دراسة ج. سبنسر ترمّنجهام J. Spencer Trimmingham:

The Sufi Orders in Islam (Oxford: Oxford University Press, 1971). =



علىٰ أن ازدهار أثر التصوف في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية أسبغ ظله في الحياة الفكرية أو العقلية والأدبية كذلك. ففي المناطق التي كانت خاضعة للحكم الفارسي، وهي الأرض الواسعة التي تنبسط من دول البلقان إلىٰ تركيا، ومن إيران إلىٰ الهند، في هذه المناطق حظيت اللغة الفارسية بالرعاية والتهذيب بوصفها لغة السادة، ونالت الثقافة الفارسية المنزلة الرفيعة. وكتبت جمهرة الشعر الصوفي بالفارسية وبغيرها من اللغات السائرة، وأما الشعر غير الصوفي فقد قارب الموضوعات الصوفية مقاربة شديدة. ولذا، فإنه غدا من المتعذر أن تُميز شعر الحب الدنيوي من شعر التبتل الصوفي؛ إذ كانا قد تشاركا الرموز والموضوعات ذاتها[(١)].

ولاحقًا في القرن الحادي عشر، عانىٰ أبو حامد الغزالي، وهو فقيه ممتاز ومدرس محبوب ذو شهرة في بغداد، عانىٰ أزمةَ إيمان انتهىٰ فيها إلىٰ الشك في الحقائق المتصلة بالعقائد الإسلامية التي كان يدرِّسها. وكنَّا قد علمناه سابقًا ناقدًا لفلسفة الفارابي وابن سينا. درَس، في أوقات فراغه، أهمَّ العلوم التي تدعي تحصيل المعرفة بالإلهيات في عصره ومصره، وهي: علم الكلام، والفلسفة، والتشيع الباطني لدىٰ الإسماعيلية، والتصوف. فوجد العلوم الثلاثة الأولىٰ ناقصة غير وافية بالمقصود، بيد أنه لقي الطمأنينة واليقين في التصوف. ثم كتب، وهو يعتزل الناس في مسقط رأسه، كتابه الأضخم «إحياء علوم الدين»، وهو بيان للفقه الإسلامي، شرح فيه المفهومات

= ومن نماذج الدراسات الكثيرة جدًا للطرق الصوفية من الاعتبار التاريخي أو الأنثروبولوجي:

Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshband«īs in the Ottoman World, 1450- 1700*(SUNY Series in Medieval Middle East History; Albany: SUNY Press, 2005); Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (SUNY Series in Muslim Spirituality in South Asia; Albany: SUNY Press, 1992); Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998); Frances Trix, *The Sufi Journey of Baba Rexheb* (Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2009).

(١) من المجموعات الدراسية النموذجية الخاصة بالتصوف الفارسي أو المكتوب باللغة الفارسية:

Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*, 3 vols. (Oxford: One World, 1999).



الفقهية باصطلاحات الصوفية[1]. وعلىٰ الرغم من أن الغزالي قد لا يُعرَفُ فضله إلا نادرًا، لهذا التطور الفكري الذي لعله كان تطورًا محتومًا؛ فإنه يرمز إلىٰ دمج التصوف في المجرىٰ العام السائد في الحياة العقلية الإسلامية.

التصوف والفلسفة

أخذ المصنفون من الصوفية، في القرن الثاني عشر، يشرعون في الانتقال عن التصنيف في الأدبيات التبتلية والسلوكية إلىٰ اللاهوت الباطني التأملي. وإن لم يكن هذا اللاهوت هو الفلسفة ذاتها، فإنه يقينًا درست قضاياه التفصيلية باصطلاحات فلسفية. وقد كانت فلسفة الدين، كما قد رأينا، القضيةَ الرئيسة التي تصدىٰ لها الفلاسفة المسلمون، وهم يجهدون في سبيل إجراء الفلسفة الإغريقية أو الاستعانة بها في بيئة يحكمها دين توحيدي منزَّل. وبينما كانت القضية الرئيسة، في تراث الفارابي، هي بيان معاني الوحي والفقه، أصبحت قضية التصوف، شيئًا فشيئًا، القضيةَ الرئيسة لدىٰ فلاسفة المسلمين المتأخرين. ففي البدء كان التصوف لديهم ظاهرةً تطلب التفسير، غير أنه أضحىٰ آخر الأمر، إلىٰ جانب ذلك، عُدَّةً فلسفية ضرورية للميتافيزيقا ونظرية المعرفة عند فلاسفة ما بعد الكلاسيكية من المسلمين.

---

(١) ينظر في سيرة الغزالي العقلية، كتابه: المنقذ من الضلال، (النشرتان الإنجليزيتان):

Watt, *Faith and Practice*; trans. McCarthy, *Freedom and Fulfillment*.

وكتابه «إحياء علوم الدين»، في خمسة مجلدات، تحقيق عبد الله الخالدي، بيروت دار الأرقم، ١٩٩٨، وعشرات الطبعات الأخرىٰ. و(النشرة الإنجليزية):

Fazlul Karim, *Gazzali's Ihya Ulum-id-Din: The Revival of Religious Learnings*, 4 vols. in 5 (Dacca: F. K. Islam Mission Trust, 1971).

وقد طبع كثير من «كتب» الإحياء الأربعين التي يتألف منها، علىٰ نحو مستقل، مترجمةً إلىٰ اللغة الإنجليزية.



السُّهْرَوَرْدي

برزت قضية التصوف لأول مرة في الفلسفة الإسلامية بروزًا جادًا في أعمال ابن سينا. وكان قد اتجه في بحثه للدين، خلافًا لتناول الفارابي إياه في طيِّ الفلسفة السياسية، اتجه إلىٰ أنه مبحث ملحق بالإلهيات، علىٰ الرغم من أنه ناقش بعض القضايا المتصلة بالنبوة في مبحث النفس. ولذلك، فإن الإلهيات من كتابه الأكبر الباقي، الذي هو «الشفاء»، تنتهي بالمقالة العاشرة، وتبحث فيها موضوعات دينية مختلفة، إلىٰ جانب فلسفة الأخلاق والسياسة[1].

وعلىٰ أية حال، فإن المسؤول الرئيس عن إدخال التصوف إلىٰ حقل التفلسف الإسلامي إنما هو الفيلسوف الفذ الخصب شهاب الدين السهروردي في القرن الثاني عشر. فقد درس فلسفة ابن سينا الأرسطية، وكان يشير إليها بـ «الفلسفة المشائية». ولد السهروردي في الشمال الغربي من إيران علىٰ مقربة من مدينة زنجان، ثم ارتحل

---

(١) ثمة جدل علمي حول تفسير هذه السلسلة من التطورات. إذ تعتقد مجموعة من علماء الفلسفة الإسلامية المعاصرين أن ابن سينا نفسه، صاغ فلسفة صوفية أفلاطونية محدثة، سماها بـ «الحكمة المشرقية». ويبدو أن هذا الرأي حمَّل بضع فقرات من فلسفته فوق ما تطيق. وأيضًا ثمة سبب للاعتقاد بأن فلسفته المتأخرة إنما كانت مشرقية؛ وذلك لأنه ينتمي إلىٰ فلاسفة إيران الشرقية، وهي تختلف عن تلك الفلسفة التي للمغربيين من الفلاسفة، أي الفارابي وفلاسفة بغداد الآخرين. وأما أولئك العلماء، في الجهة الأخرىٰ، الذين تقتصر عنايتهم علىٰ الفترة الممتدة من الكندي إلىٰ ابن رشد فإنهم يميلون إلىٰ أن ينظروا إلىٰ فلاسفة ما بعد الكلاسيكية بوصفهم متصوفةً أكثر منهم فلاسفة، وإلىٰ أن ينزعوا عن متكلمي الصوفية أي أهمية فلسفية. ويبدو هذا لدي فرضًا لسرير بروسكروستي -أو بالأحرىٰ أرسطي- علىٰ فلاسفة الإسلام، (وسرير بروسكروست هذا مأخوذ من الميثولوجيا اليونانية لرجل حدَّاد اسمه بروسكروست كان يعترض المسافرين، فيضعهم علىٰ سرير، ثم يأخذ من أطوالهم ما يزيد عنه؛ فضربت مثلًا لأي نزعة ترمي إلىٰ فرض قوالب جاهزة دون نظر إلىٰ الفروقات في الأشخاص والأفكار. المترجم). وفي اعتقادي أن ابن سينا إنما كان أرسطوطاليسيًا تامًا، بصرف النظر عن اعتماده نظامًا كونيًا هرميًا أفلاطونيًا محدثًا علىٰ نحو معتدل، وأن أكثر الفترات أصالة وأهمية في الفلسفة الإسلامية إنما بدأت بالسهروردي، ثم بلغت أوجها فيما يسمىٰ بـ «مدرسة أصفهان» في إيران إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر.



في سبيل البحث عن المعلمين والشيوخ، ثم في سبيل البحث عن الأنصار من بعد ذلك. وليس يمكننا تتبع رحلاته بدقة، غير أنه درس في جنوب أصفهان وشرقها، ثم تابع أسفاره من بعد ذلك بين الممالك الصغيرة في شرق الأناضول قبل أن ينتهي به المطاف إلىٰ دمشق، قريبًا من التاريخ الذي فتحها صلاح الدين فيه. ثم وضع عصاه عن عاتقه واستقر به المقام في حلب سنة (١١٨٢). استرعت براعته في الكيمياء والسحر نظر الملك الظاهر ابن صلاح الدين الشاب، الذي وُلِّي علىٰ حلب، وفق ما جرىٰ به التقليد، لتستمكن لديه الحنكة السياسية. وقد أظهر السهروردي من نفسه الشذوذ والغرابة. إذ ارتدىٰ زي الدراويش الرَّثة جدًا، بحيث يتوهمه الرائي حَمَّارًا، رافضًا أن يسير سيرة العلماء أو أن يتخذ هيأتهم التي يتخذونها لمجالسهم المخصوصة بهم في المدارس الدينية والمساجد. وحين حطت رحاله في حلب أمر قائم المدرسة، حيث كان ينزل، ابنَه الشاب أن يأخذ إليه ثيابًا تحسن في العين رؤيتها. أصبح الأمير تلميذه ومريده، فأصاب الحسد والغيرة العلماء الذين يعَضون علىٰ ما ألفوه بنواجذهم. وأصبح قلب صلاح الدين علىٰ وجلٍ من أن ينتهي الحال بابنه، الوالي علىٰ مدينة مهمة تحف بخطوط اتصاله بالشرق تمامًا، أن ينتهي به الحال تحت نفوذ ساحرٍ مشعوذ ليس يوثق في استقامة اعتقاده ولا ولائه، في حينٍ كانت الحملة الصليبية الثالثة ترهق فيه إقليم فلسطين الذي افتتحه حديثًا. فأمر ابنه أن يعدم السهروردي، فأطاعه علىٰ كرهٍ منه[1].

رفض السهروردي لبعض الوقت، في أثناء حله وترحاله، الفلسفةَ السينوية الأرسطية في تعليمه، مقدِّمًا عليها فلسفة أفلاطونية محدثة مشرقية، وهو تحوُّلٌ عزاه إلىٰ حلم رأىٰ فيه أرسطو. وعلىٰ الرغم من الغرابة في حياة السهروردي، من حيث لبسه ثيابَ الدورشة، وعروض السحر التي كان يقدمها للناس، واستجداؤه الرؤىٰ والتجارب الباطنية، والرموز المبهمة الغامضة التي هي أعماله المقروءة علىٰ نطاق

(١) ينظر في الكلام علىٰ ظروف موت السهروردي:

Hossein Ziai, "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardi's Political Doctrine, in *Political Aspects*, ed. Butterworth, pp. 304-44, and Walbridge, *Leaven*, pp. 201-10.



واسع؛ إنه علىٰ الرغم من ذلك كله كان فيلسوفًا أنشأ نسقًا فلسفيًا شاملًا يقوم علىٰ الحجة والدليل، وفصَّل القول فيه باللغة الفلسفية التي جرىٰ بها الاستعمال لدىٰ الفارابي وابن سينا. وقد كان الفلاسفة المتأخرون يعرضون له بوصفه فيلسوفًا، ويناقشونه بوصفه ناقدًا فلسفيًا مبدعًا، وبوصفه واضعَ نظرية في المعرفة، ومنشئ نظرية في الميتافيزيقا. وقد صار مذهبه الفلسفي يُعرف بالمذهب الإشراقي، وكان نقطة انطلاق للتراث الفلسفي الإيراني اللاحق.

إن اتجاه السهروردي محفوظ في كتاباته. وهو يذكر في كتابه الأشهر «حكمة الإشراق» أنها تتكون من كتب وضعها في أيام الصبا، ومن «كتب أخرىٰ»، يمكننا أن ندخل فيها قصصه وحكاياته الرمزية، ومن كتب موضوعة علىٰ طريقة المشَّائيين، ثم أخيرًا كتابه «حكمة الإشراق» نفسه، الذي هو «سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقل إتعابًا في التحصيل». وكتابه الأخير هذا، كما أفصح هو، إنما سبيله هو السبيل الذي سلكه أفلاطون وأنباذقليس وفيثاغورس وحكماء الأمم الشرقية الأقدمون[1]. إن هذا الإعجاب بالحكمة الشرقية المرموزة، جعل من دراسة فكره دراسة حديثة مسلكًا عويصًا، علىٰ الرغم من أن الفلاسفة المسلمين المتأخرين كانوا غالبًا علىٰ بصيرة من هذه القضية. لقد تصدىٰ السهروردي فيما مضىٰ من مسيرته لمشكلة نظرية المعرفة في الفلسفة المشائية. وواضح أن أرسطو علم، في حياته الأخرىٰ بعد موته، أن رفضه آراء أستاذه أفلاطون كان خاطئًا؛ وذلك لأنه أرشد السهروردي في أحد أحلامه إلىٰ أن الفلسفة الحقة إنما هي فلسفة أفلاطون والصوفية

---

(١) السهروردي، حكمة الإشراق، (النشرة الإنجليزية):

ed. and trans. John Walbridge and Hossein Ziai (Islamic Translation Series; Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), p. 2, paras. 3-4).

ويلخص هذا التفسير لآراء السهروردي معقد الجدل المعروض لدىٰ:

John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Harvard Middle Eastern Monographs 26; Cambridge, Mass.: Centre for Middle Eastern Studies, 1992), idem, *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism* (SUNY Series on Islam; Albany: SUNY Press,2001), and idem, *Leaven.*



المسلمين. ولا سيما أن أرسطو بيَّن ما اصطلح علىٰ تسميته لاحقًا بـ «نظرية العلم الحضوري أو الشهودي». فأي معرفة حقيقية، حسية كانت أم عقلية، تعني حضور المعلوم مباشرة من دون واسطة بين يدي العالِم. وهذا يعني، في حالة الحس، رفض النظريتين الشائعتين حول كيفية حدوث الرؤية، بوقوع شعاع من العين علىٰ الأشياء أو بوقوع شعاع من الأشياء علىٰ العين، والأخذ بنظرية تقول بأن الإشراق يجعل الأشياء المنظورة بادية للعين المجردة وقد كانت في حضرتها بغير حجاب. ويقرُّ السهروردي أيضًا بضرب من الحدس العقلي الذي يبدي العلم بالموجودات الميتافيزيقية(١).

وقد بيَّن السهروردي نظريته بيانًا مدهشًا جدًا في «حكمة الإشراق». وعقب نقده للعقائد الرئيسة في الفلسفة المشائية، عني ببيان نسق يتصل بالإلهيات والكون، النور والظلمة فيه هما المقوِّمان للعالم. والنور إما أن يكون نورًا عارضًا يعرض لشيء ما هو جوهري غير أنه مظلم، وهو النور الذي نراه ونحسه، وإما أن يكون نورًا جوهريًا في نفسه، أي نورًا مجردًا أو محضًا، وهو العقل، سواء أكان حالًا في الجسم كما هو الحال في الحيوان والإنسان والآثار العلوية، أم كان مستغنيًا عنه كما هو الحال بالنسبة إلىٰ الله والعقول الملائكية. والنور الجوهري (المحض أو المجرد) هو علة الكون والفساد في العالم المادي. والصوفي الذي اتخذ عدته بحق له أن يحدس هذا النور الجوهري، وأن يعاين من ثمَّ جلال الله وملائكته وعظمتهما.

وإذن، فإن نسق السهرودي نسق أفلاطونيٌّ محدث في بنائه، اسميٌّ في نظره في الكليات، تجريبيٌّ في مناهجه، علىٰ الأقل إذا ما كان الناظر يميل إلىٰ التسليم بأن الحدس الصوفي يعد خبرة تجريبية. والذي يهمنا من هذا الذي نحن بصدده هو أنه اتخذ التصوف أداةً فلسفية، شيئًا يحمل سيماء ذلك الجزء من التراث الأفلاطوني الذي نشير إليه علىٰ أنه «أفلاطوني محدث»، علىٰ الرغم من أنه، كما يؤكد السهروردي بحق، يضرب بجذوره في فكر أفلاطون الخاص، وفي أفكار فلاسفة المدرسة الإيطالية السابقين علىٰ سقراط أخيرًا. وقد بقي هذا الأخذ بالتصوف بوصفه

---

(1) Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (SUNY Series in Islam; Albany: SUNY Press, 1992).



عُدَّةً فلسفية مشروعة ومعتدًا بها السمةَ المميزة للأغلب من التراث الفلسفي الإسلامي، منذ أيام السهروردي. ولا يزال الفلاسفة الإيرانيون يعنون ببيان الأنساق الفلسفية التي تدين بالولاء للسهروردي في الأكاديميات والجامعات اللاهوتية في إيرن المعاصرة. وتدرس الفلسفة المشائية أيضًا، متابعة لوصية السهروردي الخاصة، غير أنها تدرس بوصفها تمهيدًا لدراسة أنماط الفلسفة الإشراقية المختلفة، التي استمدت من حكمة الإشراق، أو جاءت ردًا عليه.

ابـن عـربـي

كان ابن عربي علىٰ العكس من السُّهروردي؛ فهو صوفي جعل التصوف فلسفيًا. وقد كان أندلسيًا من قبيلة عربية قديمة، ذا شخصية ثرَّة خصبة وغير تقليدية. ولد بمرسية في إسبانيا، سنة (١١٦٥)، ابنًا لرجل من رجال الدولة، ومن أسرة من عِلْية العائلات العربية[١]. وإن إحدىٰ تلك المفارقات التي تقع في التاريخ، أن ابن عربي اتصلت معرفته، حقًا، بابن رشد؛ إذ كان والده أحد أصدقائه، وهو يقول:

«ولقد دخلت يومًا بقرطبة علىٰ قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع عني وبلغه ما فتح الله به عليَّ في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة، قصدًا منه حتىٰ يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه. وأنا صبي ما بقَل وجهي ولا طرَّ شاربي. فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إليَّ محبة وإعظامًا، فعانقني وقال: نَعَم! قلت له: نَعَم! فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا! فانقبض، وتغيَّر لونه، وشكَّ فيما عنده. وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم، ولا! وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادِّها، والأعناقُ من أجسادها.

(١) ثمة ترجمة روحية لابن عربي، اعتمد فيها علىٰ تعليقاته في مصنفاته الخاصة:

Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ʿArabi*, trans. Peter Kingsley (Golden Palm Series; Cambridge, U.K.: The Islamic Texts Society, 1993).



فاصفرَّ لونه وأخذه الأفْكَل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه . . . وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل يوافق أو يخالف؛ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالىٰ الذي كان في زمان رأىٰ فيه مَن دخل خلوته جاهلًا، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابًا . . . ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية، فأقيم لي رَحِمَهُ اللهُ في الواقعة في صورة، ضُرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق، أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شغل بنفسه عني. فقلت: إنه غير مراد لما نحن فيه. فما اجتمعت به حتىٰ دَرَجَ، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمئة بمدينة مراكش، ونقل إلىٰ قرطبة، وبها قبره. ولما جُعِل التابوت الذي فيه جسده علىٰ الدابة، جُعِلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر . . . وقلنا في ذلك:

هَـذَا الإمـامُ وهـذه أعْـمَـالُـهُ ... يا لَيْتَ شِعْرِي هل أَتَتْ آمالُهُ»[1].

وسواء اعتقدنا صدق تفاصيل هذه القصة وصحتها أم لم نعتقد، فإنه ليس ثمة ما يدعونا لأن نرتاب في أن الرجلين التقيا، وأنها إنما وضعت أيدينا علىٰ جوهر الاختلاف وأساسه بين العقلاني الأرسطي الشيخ، والصوفي الشاب.

إن كتابات ابن عربي ضخمةٌ في حجمها عسيرةٌ في فهمها، غير أنه يمكن أن نتبيَّن مذهبه الرئيس علىٰ قدر كافٍ من البساطة والوضوح. فالكون إنما هو تجلي الله لذاته. ولذا، فإن كل موجود فيه مظهر لبعض جوانب الذات الإلهية، وهي فكرة يتلمَّسُها ابن عربي في الآية القرآنية: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[2]. إن ذات الله المطلقة غير معلومة ولا يمكن أن يحاط بها علمًا، غير أنه أعلن عن نفسه بطرق شتىٰ وبدرجات شتىٰ من الإعلان: في أسمائه وصفاته، و«الله» أعلاها، فهو يشتمل علىٰ أسمائه الأخرىٰ جميعها؛ وفي موجودات هذا الكون، التي تتجلىٰ فيها أسماؤه وصفاته؛ وفي الأرواح والأولياء؛ وفي النبي محمد وفي «خاتم الأولياء» بصورة خاصة، وخاتم الأولياء هو ابن عربي ذاته؛ وفي كتابه=القرآن.

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، دون تاريخ، وهي إعادة طبع للنشرة البولاقية، ١: ١٥٣-١٥٤.

(٢) القرآن: ٢: ١١٥.



كما أن هناك أيضًا درجات من الاتصال بالله، تبعًا للشيء الذي يمكن دركه لدىٰ أولئك الذين ينتمون إلىٰ الطبقات العليا من الموجودات، ويجل عن درك أولئك الذين ينتمون إلىٰ الطبقات الأنزل. ومن ثمَّ، فإن القرآن يمكن أن يفهم علىٰ مستويات متنوعة من الفهم، ويعتمد ذلك علىٰ الاستعدادات الروحية لقرائه، غير أنه في جميع الأحوال، ينبغي أن تفهم «كلمة الله» فهمًا حرفيًا، وإن كانت فكرته المتصلة بالمعنىٰ الحرفي أو المباشر، غالبًا، بنجْوة من أفكارنا المتصلة به، أو من فهم علماء الدين السلفيين. وإن واجب الصوفي إنما هو أن يدرك وجه الله أنىٰ تلقَّاه، وأن يتحقَّق بصيرة صوفية عميقة ودائمة، ومن ثمَّ مقامات روحية دائمة أعلىٰ ترقيًا، لعلها تنتهي به إلىٰ المقام الإنساني الأعلىٰ، مقام «الإنسان الكامل»، وهو الذي تتجلىٰ فيه أسماء الله وصفاته كلها تجليًا تامًا[1].

---

(١) إن أكمل الصور في التعبير عن نسق ابن عربي كتابه الضخم المبسوط، «الفتوحات المكية»، ولا توجد له ترجمة كاملة بالإنجليزية. وقد طبع مجلدان ضمَّا مقتطفات منه:

Ibn al-'Arabī, *The Meccan Revelations*, ed. Michel Chodkiewicz, trans. William C. Chittick and James W. Morris (vol. 1), trans. Cyrille Chodkiewicz and Denis Gril (vol. 2) (New York: Pir Press, 2002-2004).

وقد جمع وليم س. تْشيتيك William C. Chittick مقتطفات من الفتوحات جمعًا موضوعيًا، مع شرحها، ينظر له:

William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989) and idem, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany:
SUNY Press, 1998).

وعلىٰ أية حال، يتناول مذهبه بيسر وسهولة شديدين من خلال كتاب أقصر يلخصه، وهو «فُصوص الحِكَم»، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٦. وثمة ترجمتان صنعتا من اللغة العربية مباشرة:

R.W. J. Austin, trans., *Ibn al 'Arabi: The Bezels of Wisdom* (Classics of Western Spirituality; New York: Paulist Press, 1980) and Caner K. Dagli, trans., *The Ringstones of Wisdom* (Great Books of the Islamic World; Chicago: Kazi Publications, 2004).

وقد كان هذا الكتاب يقرأ، عادة، بالاستعانة بالشروح، وواحد من هذه الشروح متاح باللغة الإنجليزية، وهو لإسماعيل حقي: =



وقد كانت الثمرة نسقًا فلسفيًا معقدًا لنزوع فلسفي عميق. كان ابن عربي نفسه قليل الجدوىٰ علىٰ الفلسفة والفلاسفة، فهو علىٰ أية حال متكلم أشعري في قضايا الإلهيات، ولم يقدم شيئًا ذا بال في الاستدلالات الفلسفية التي يسلم بها الفلاسفة التقليديون. ومع هذا، فإن الأهمية الفلسفية لنسقه واضحة جلية. إذ مما لا ريب فيه أنه كان، في عصر ازدهار الفلسفة في القرن السابع عشر في إيران، ذا تأثير فلسفي بلغت عظمته حدًا لا يملك الفلاسفة الإسلاميون الحقيقيون أن يصرفوا عنه أبصارهم. وإذن، فإن الفلسفة الإسلامية ما بعد الكلاسيكية - أو لعله ينبغي أن نقول «الناضجة» - يمكن أن ترجع أصولها إلىٰ جذور ثلاثة: أرسطية ابن سينا، وأفلاطونية السهروردي المحدَثة، وواحدية ابن عربي. وقد اتجه الفلاسفة الإيرانيون إلىٰ رؤية المسألة علىٰ أنها خلاف بين أنصار أولية الجوهر (السهروردي)، وأنصار أولية الوجود (ابن عربي)، بمعيَّةِ بقيةٍ باقية من المشَّائيين[١].

الفلسفة الأرسطوطاليسية في المدارس الدينية

وفي الحقيقة، كانت الفلسفة المشائية قد رسخت رسوخًا مستحكمًا في التعليم الإسلامي. ثم في تطور محاذٍ لتوطين التصوف، أفسح الطريق أمام المنطق والإلهيات والطبيعيات السينوية لتجد سبيلها إلىٰ المدرسة الدينية، وهي مؤسسة ما انفكت تزداد

= *Ismail Hakki Bursevi's Translation of, and Commentary on Fusus al - Hikam*, 4 vols., trans. Bulent Rauf (Oxford: Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1986-1991).

وهناك عدة من مصنفاته الأخرىٰ متاحةٌ مترجمةً.

ونستطرد إلىٰ أن اسم عائلته الصحيح إنما هو «ابن العربي»، ويشير إلىٰ تحدُّر عائلته من إحدىٰ العائلات العربية الأولىٰ الفاتحة في إسبانيا. ويسمىٰ عادة علىٰ نحو أكثر بـ «ابن عربي»، بإسقاط الألف واللام تجنبًا للخلط بينه وبين عالم آخر له الاسم ذاته (وهو ابن العربي الفقيه المالكي. المترجم). كما يشار إليه أيضًا بهذين اللقبين: «محيي الدين» و«الشيخ الأكبر».

(١) وصورة هذا الجدل الميتافيزيقي المبسطة جدًا أنه كان بين أولئك الذين ذهبوا إلىٰ أن العالم مركب من جواهر محسوسة منفصل بعضها عن بعض، وهذا هو (أولية الجوهر)، وأولئك الذين ذهبوا إلىٰ أنه إنما هو مادة واحدة تتنوع صورها إلىٰ غير نهاية، وهذا هو (أولية الوجود).



أهمِيتها شيئًا فشيئًا منذ القرن الحادي عشر. وفي أوروبا، كانت الجامعات قد أنشئت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وقد أفضىٰ اتفاق حاجتها إلىٰ مقرر دراسي ووفود الترجمات الجديدة لمصنفات أرسطو، أفضىٰ إلىٰ أن أصبح المنطق والطبيعيات الأرسطيان موضوعين رئيسين في مقررات هذه الجامعات المستحدثة. إن شيئًا مشابهًا وقع في العالم الإسلامي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. فقد ضمَّن الغزالي، في بداية القرن الثاني عشر، كتابَه في أصول الفقه (المستصفىٰ) مقدمةً في المنطق. ولم يحذُ العلماء اللاحقون حذوه؛ لأنه لم يكن ثمة حاجة لذلك؛ إذ كان المنطق قد أمسىٰ جزءًا رئيسًا في مقرر المدرسة الدينية. وإن أهم كتب المنطق الرئيسة إنما صنفت في القرن الثالث عشر؛ وعلىٰ الرغم من أنه كان ثمة مصنفات لاحقة، فإنها إنما كانت تمثُّلات لنماذج القرن الثالث عشر. وسأعود إلىٰ الكلام علىٰ دور المنطق والفلسفة في المدرسة الدينية في الفصلين السادس والسابع.

‹إخفاق› العلم التجريبي الإسلامي

وقع للعلم في أوروبا الغربية، بين (١٥٥٠) و(١٧٠٠)، شيء استثنائي، وهو الحدث المعروف بـ «الثورة العلمية». ومن قبل هذا، لم يتغير العلم تغيرًا عظيمًا عن الصورة التي كان عليها لدىٰ الإغريق: نسق للفكر مؤسس غالبًا علىٰ النظرية أكثر منه علىٰ التجربة، ثم تطور ببطء ومن دون كبير عناية بالتطبيق العملي. علىٰ أنه بعد هذه الحقبة، أضحىٰ العلم، علىٰ نحوٍ يمكن تمييزه، ما هو عليه اليوم: نظامًا للفكر متطورًا تطورًا مطردًا، مؤسسًا علىٰ التجربة والرياضيات وعلىٰ إبداع «تكنولوجيا» تتطور تطورًا سريعًا. إن هذه البراعة العلمية والتقنية هي، بيقين، العامل الرئيس في فتح العالم الذي اضطلع به الأوروبيون فيما بين (١٤٩٢) و(١٩٣٦). ولسوء الحظ، ظهر أنه ليس أمرًا يسيرًا أن نتعرف إلىٰ العلة التي أثمرت هذا الحدث، بل أن نفهم طبيعته. وبلا ريب لم يكن غاليلو وحده من ألقىٰ بموادَّ ذات أثقال مختلفة من برج بيزا، فرأىٰ أنها تسقط بالسرعة ذاتها، فأدرك أن أرسطو كان مخطئًا، فتمرد بذلك علىٰ سُلطان أرسطو والكنيسة الموروث. إن هذا الحدث (الثورة العلمية) أكثر تعقيدًا من ذلك إلىٰ حد



بعيد؛ إذ ينطوي، علىٰ الأقل، علىٰ تاريخين حاسمين تقريبًا: **الأول ينطوي علىٰ صياغة العلم صياغة رياضية، ولاسيما الفيزياء، ويمتد من تجارب غاليلو إلىٰ فيزياء نيوتن، ويتضمن كذلك نشأة علم الفلك الشمسي، وأما الثاني فقد** جعل من المناهج التجريبية مناهجَ رئيسة في علمي الكيمياء والأحياء، وهي عملية تضرب بجذور مخجلة أو محرجة في الكيمياء القديمة والسحر.

ولكن كيفما كانت تفهم طبيعة الثورة العلمية، فإن هناك مشكلة تتصل بفهم أسبابها كذلك. إذ ثمة نظريات كثيرة قُدِّمت في القرن ونصف القرن الأخيرين، منذ نشأة «تاريخ العلم» بوصفه فرعًا أكاديميًا. وقد اختلفت هذه النظريات في جملة من المسالك - بأن تؤخذ العلوم بوصفها مركز الثورة العلمية، مثلًا - غير أنها يمكن أن تجمل في عائلتين متجانستين، استنادًا إلىٰ ما إذا كانت تَفهم الثورة العلمية بوصفها قطيعة مع التاريخ العلمي الأبكر، أو بوصفها استمرارًا لشيء ما كان قد بدأ في وقت أبكر. ترىٰ هذه المجموعة الأخيرة من النظريات، (أي القائلة بالاستمرار لا القطيعة)، ترىٰ الثورةَ العلمية ذروة التطور الذي كان قد بدأ في العلم الأوروبي الوسيط من قبيل: التجارب المبكرة مع الإفادة من الرياضيات في القضايا الفيزيائية، والفكر التجريبي، والنظر الفلسفي في طبيعة العالم، وما شابه ذلك. وقد يومئ العلماء الذين يعرضون هذا القبيل من النظريات، مثلًا، إلىٰ ضرب من الاتصالية بين الفلسفة الطبيعية الوسيطة المتأخرة، واصطلاحات غاليلو[1].

وعلىٰ أية حال، فإن أي نظرية تؤسس نشأة العلم الحديث علىٰ التطورات الوسيطة، يلزمها من ثَمَّ أن تبيِّن لماذا لم تجد هذه الثورة العلمية مكانًا لها في العالم الإسلامي، وهي مشكلة واجهها مؤرخو العلم الإسلامي أيضًا. وبعد كل ذلك، كان العلماء المسلمون قد قرؤوا النصوص العلمية الإغريقية ذاتها، التي قرأها الأوروبيون

---

(١) إنني متأثر إلىٰ حد بعيد، فيما سيأتي، بغرانت Grant وتوبي إي. هُوف Toby E. Huff، ينظر: Grant, *Foundations of Modern Science*, and Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

علىٰ الرغم من أني أختلف مع تناولهما للإسلام. وقد اعتمدت في تصنيفي للنظريات الباحثة في أصول العلم الحديث علىٰ كتاب كُوهين. Cohen: *"Scientific Revolution"*



الوسيطون، بل كانوا في بعض الأحيان القناة التي عبرت هذه النصوص من خلالها إلىٰ الأوروبيين. وفي عدد من الحالات كانت النصوص العلمية المصنَّفَة أصالة باللغة العربية مؤثرات مهمة في العلم الأوروبي الوسيط. لقد كان العلم في العالم الإسلامي فعلًا منهجيًا منظمًا لعدة قرون قبل أن يبدأ مسيرته في أوروبا الغربية. كان العالم الإسلامي إبان العصور الوسطىٰ والأزمنة الحديثة المتأخرة، أغنىٰ منه في أوروبا الغربية وأكثر رسوخًا واستقرارًا علىٰ نحو عام، وثمة سبب وجيه لأن نعتقد أن العلم الإسلامي بقي أكثر تقدمًا من العلم الأوروبي حتىٰ سنة (١٥٠٠) علىٰ الأقل. وإن تأثير الفلك الرياضي الإسلامي علىٰ كوبرنيكوس، مثلًا، هو اليوم ثابت لا مرية فيه[١]. وإذن، لِمَ لَمْ يمضِ المسلمون قدمًا فيخلقوا ثورة علمية من جانبهم؟ ما الخطأ الذي وقع؟ (وقد يسأل المرء كذلك: «ما الصواب الذي كان في أوروبا؟»)، علىٰ أن هذا السؤال يومئ إلىٰ النظريات التي تذهب إلىٰ أن الثورة العلمية إنما تمثل قطيعةً، لا استمرارًا أو اتصالًا).

اقترحت نظريات شتىٰ في تفسير ذلك وبيان أسبابه. يفترض بعضها أن الاجتياحات البربرية الناجحة للشرق الأوسط، التي شنتها القبائل التركية والمنغولية، أنهكت المصادرَ الاقتصادية والثقافية في العالم الإسلامي، ومن ثَمَّ فقد أخذت من العلم مصادره التي يحتاج إليها للازدهار. وتفترض نظريات أخرىٰ أن ثمة عداءً إسلاميًا للعلوم العقلية، أفضىٰ إلىٰ إقصائها عن المدارس الدينية، وإلىٰ اضطهاد العلماء المسلمين. وأخيرًا، رأىٰ بعضهم تفسيرًا لذلك أن العلم بصورة عامة أخفق في أن يغري خيال المفكرين المسلمين أو أن يجتذبه. علىٰ أنه ليس أيٌّ من هذه النظريات مقنعةً إقناعًا بينًا. والمشكلة في أغلب النقاشات المتصلة بالإسلام والثورة العلمية، هي أن هذه النقاشات إنما تستهدي بمؤرخي العلم الأوروبي الوسيط، الذين اعتمدوا علىٰ قدر محدود جدًا من المصادر الإسلامية. ولم ينجدهم في هذا مؤرخو العلم الإسلامي، الذين تستغرقهم جملة النصوص العلمية الإسلامية الوسيطة غير المقروءة وغير المحققة، ويعزفون، علىٰ نحو يمكن فهم أسبابه، عن استقراء الأسئلة الأكبر التي تتصل بدرو العلم في الحضارة الإسلامية وأسباب فشله الذريع.

---

(١) ينظر الفصل الأول.



ويقوض نظرية الغزو البربري حقيقة أن أحد أعظم عصور ازدهار العلم الإسلامي إنما كان في ظل البرابرة، الذين أصابوا الحضارة الإسلامية بأعظم الضرر: أي الدولة المنغولية الإيلْخانية، التي كنَفَت مرصد مراغة بعين الرعاية في الربع الثالث من القرن الثالث عشر. فقد استطاع نصير الدين الطوسي، الفيلسوف والعالم الشيعي العظيم، أن يقنع هولاكو الإيلْخاني بأن يتحمَّل الإنفاق علىٰ وضع مجموعة جديدة من التقاويم الفلكية تتيح الوصول إلىٰ تنبؤات فلكية أكثر دقة. وقد أمكنت هذه النفقات نصير الدين الطوسي من أن يجمع إليه أبرع زمرة من العلماء كانت قد اجتمعت يومًا في العالم الإسلامي. لقد أحدث هؤلاء الفلكيون الرياضيون ثورةً في الفلك الرياضي؛ فقد أبدعوا تراثًا معرفيًا، بقي مئتين وخمسين سنة، علىٰ أقل تقدير، في العالم الإسلامي، وقد كانوا المصدر الذي عنه صدرت مناهج كوبرنيكوس الرياضية. وأخيرًا، علىٰ الرغم من أن أوروبا الغربية كانت بمنأىٰ عن الغزوات البربرية إلىٰ حد بعيد في أغلب عصورها، بعد أن أصبح الفايكنغ حكامًا أكثر منهم نهَّابين ولصوصًا علىٰ أقل تقدير، فإن العصور الوسطىٰ شهدت حربًا إقطاعية مستمرة، وإن الثورة العلمية نفسها إنما ظهرت في طي حرب الإصلاح الدينية.

ويرد علىٰ النظرية الثانية، التي تفترض عداءً إسلاميًا ذاتيًا للعلم، إشكالات مشابهة. فينزع أولئك الذين ينصرونها إلىٰ مقارنة العقلانية الإسكولائية الأوروبية بنزعة مضادة للعقلانية مفترضة في الإسلام. ويسوقون، استدلالًا لذلك، مجموعةً صغيرة من النصوص الشهيرة السائرة، وبصورة خاصة كتاب الغزالي «المنقذ من الضلال»، التي يشنأ فيها المتكلمون المسلمون العلم والفلسفة. وبسبب من هذه العداوة، كما يزعمون، أقصيت العلوم الطبيعية والرياضيات من المقرر الدراسي للمدرسة الدينية. بيد أنه من الصعب أن نحاجج فيما إذا كان كتاب الغزالي مثالًا مطردًا يقاس عليه، أو نهائيًا حاسمًا؛ فإن الذروة التي بلغها الفلك الإسلامي إنما جاءت بعد الغزالي لا قبله. توجد نصوص قليلة أخرىٰ من هذا القبيل، غير أن الاضطهادات بذريعة الهرطقة كانت نادرة مقارنة بالوضع الذي كان في أوروبا. ولم يتمخض العالم الإسلامي عن شهداء قضَوا في سبيل العلم كبرونو Bruno وجاليلو. والمسلمون



بالجملة إنما كانوا يعتنون بما إذا كان الناس يلتزمون شرائع الإسلام، أكثر من عنايتهم بالفروق الدقيقة في اعتقاداتهم. وقد كان العلم أيضًا، كما تظهره المقررات الدراسية المدونة لاحقًا، كان يدرَّس حقيقة في المدارس الدينية لأمد بعيد مع المنطق والفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا أو الإلهيات. وكانت علوم الرياضيات والفلك والطب تدرَّس جميعها علىٰ نحو واسع، في مستواها الأساسي علىٰ أقل تقدير. كان يُحتاج إلىٰ الرياضيات في تقسيم المواريث، الذي يُطلب إلىٰ الفقهاء أو القضاة أن يفعلوه، وكان يحتاج إلىٰ الفلك من أجل ضبط مواقيت الشعائر الدينية. وكانت المخطوطات التي تتكلم في الهندسة، والحساب، والجبر، والفلك الأساسي، والفلك الرياضي المتقدم والعميق، والعمارة، واستعمال الإسطرلابات، كانت شائعةً ومتداولة. وتحتوي المقتطفات المخطوطة للكتب المدرسية بانتظام علىٰ أعمال في الفلك والرياضيات. وكما سنرىٰ في الفصل التاسع، فإن المصلحين والإحيائيين المسلمين ومديري المستعمرات في القرن التاسع عشر، كانوا متفقين في شكاواهم من أن التعليم في المدرسة الدينية إنما كان تعليمًا عقلانيًا جدًا وإسكولائيًا جدًا.

وأما مسألة جاذبية العلم فيمكن أن يوصل فيها إلىٰ مقنَع بالنظر في الأدبيات المكتوبة باللغات المحلية. فقد كتب العلماء الإيرانيون والأتراك بصورة عامة، من مصنفاتهم المكتوبة بالفارسية أو التركية، كتبوا نسخًا تقرب من فهم العامة أكثر، رغم أنها تبقىٰ أحيانًا نسخًا ذات لغة فنية تمامًا. وكان رعاة أعمالهم العلمية غالبًا من رجال البلاط ذوي المكانة المرموقة، وتبدي السير الذاتية للعلماء المسلمين أهمية البلاط بوصفه محلًا لرعاية العلم والحرص عليه. وتظهر الدراسات البيبليوغرافية الحديثة أنه كان ثمة، في الحقبة العثمانية المتأخرة، أعداد غفيرة من العلماء، علىٰ صعيد الكتابة والتصنيف وعلىٰ صعيد الممارسة والتجريب[1]. وقد اشتملت المكتبات السلطانية في

---

(١) يُثبِت أكمل الدين إحسان أوغلو Ekmeleddin Ihsanoglu وآخرون مصنفات وضعها ٥٨٢ عالمًا عثمانيًا، فضلًا علىٰ ما يزيد علىٰ مئتي مصنف مجهول المؤلف. ينظر لهم:

Ekmeleddin Ihsanoglu et al., *Osmanli Astronomi Literaturu Tarihi*]History of Ottoman Astronomical Literature[, 2 vols. (Istanbul: IRCICA, 1997). =



إسطنبول علىٰ نسخ أنيقة جديدة للأعمال العلمية الكلاسيكية، مثل تلك التي لجالينوس. وكانت المصنفات التي هي من قبيل القصص الأخلاقية المرموزة علىٰ ألسنة الحيوانات شائعةً ومتداولة. كما تتضمن الموسوعات التي وضعت لتعليم المسؤولين (الحكوميين) وفائدتهم، علىٰ فصول في موضوعات علمية، ينتظر من الرجل الذي تلقىٰ تعليمه أن يكون من الراسخين فيها.

وإذن، فما الذي يفسر غياب الثورة العلمية في الإسلام؟ إنه من دون تقديم تفسير متين لأسباب الثورة العلمية في أوروبا، أو حتىٰ بيان طبيعتها، فلن يكون ثمة جواب شافٍ مقنِع. ولكن علىٰ أية حال، يمكن أن تقدم بعض الملاحظات، كما أني سأقدم اقتراحًا لتفسير جزئي.

أولًا، يبدو أنه من الراجح، أن تفسير «الثورة العلمية» إنما ينطوي علىٰ أمر استثنائي حدث في أوروبا بدلًا من ذلك الأمر الذي فشل في أن يحدث في العالم الإسلامي، أو في الهند أو في الصين، من وجهة النظر هذه. وفي هذا شيء علىٰ غرار المعضلة التأريخية الأخرىٰ: لماذا استطاعت أوروبا الغربية، وهي جزيرة أوراسيا الصغيرة المقسمة سياسيًا، أن تنتقل علىٰ مدىٰ أربعة قرون من الضآلة والتفاهة النسبية إلىٰ الهيمنة التامة تقريبًا علىٰ العالم؟ وبينما تحتجُّ التفسيرات القديمة بـ «التراجع» أو «الانحطاط» القائمين في الدول التقليدية كالصين والإمبراطورية العثمانية، فإنه أصبح واضحًا شيئًا فشيئًا أن هذه الدول واصلت تأدية رسالتها بالقدر الذي كانت تفعله دائمًا، غير أن الحكام الذين كانوا يديرون هذه الحكومات ويتولون أمرها، وبعضهم ذو براعة وجدارة كبيرتين حقًا، ناضلوا لمواجهة النمو المتسارع وغير المسبوق للابتكار والقوة الأوروبيين، القوة التي حاولوا، بإخفاق غالبًا علىٰ نحو قليل أو كثير،

= وقد نشرت بيبليوغرافيات مشابهة، في العلوم العثمانية: الطب والرياضة والجغرافيا والعلوم العسكرية. ينظر:

Cemil Aydïn, "Beyond Culturalism? An Overview of the Historiography on Ottoman Science in Turkey," in Ekmeleddin ?Ihsanoglu, Kostas Chatis, and Efthymios Nicola(ïdis, *Multicultural Science in the Ottoman Empire* (De Diversis Artibus 69, n.s., 32; Turnhout, Belgium: Brepols, 2003), pp. 201-15.



أن يستنسخوها ويوظفوها لمنفعتهم الخاصة. وينبغي أن نأسىٰ لهم؛ لأننا لا نزال نجهل ما الشيء الذي أمكن جزيرة صغيرة كبريطانيا أن تغدو القوة الأعظم في العالم، وأن تحتفظ بمكانتها لقرن من الزمان.

وثمة جملة من الرؤىٰ المقترحة لتعليل نهوض الثورة العلمية من حيث «الاستثائية» الأوروبية، وهي: المطبعة، أو طبيعة المقرر الدراسي في الجامعة الأوروبية الوسيطة، أو الإصلاح البروتستانتي برفضه السلطة الموروثة، أو مجرد مراكمة «كتلة حرجة» من المعرفة والخبرة العلميتين، مكنت المشروع العلمي من أن يكبر بسرعة وينتج ابتكارات تقنية حفزت إلىٰ مزيد من البحث العلمي. فالتفسيرات المقدمة لغياب ثورة علمية إسلامية، هي علىٰ العكس من تلك التفسيرات الأخرىٰ التي تنطلق من الاستثنائية الأوروبية، وهي: الإخفاق الإسلامي؛ لأسباب تَطلُّب التفسير أيضًا، في اعتماد المطبعة حتىٰ القرن التاسع عشر، أو فقد المؤسسة التي تجعل من البحث العلمي نشاطًا رئيسًا، أو الثبات النسبي للحياة الدينية الإسلامية، أو كون المجتمع العلمي مبعثرًا جدًا ومقطع الأوصال.

وأرىٰ أن التصوف لعب دورًا في صرف انتباه العلماء المسلمين بعيدًا عن العلم المادي. وما يجب أن لا نغفل عنه هو أن العلم غالبًا، في العالم الإسلامي وأوروبا الوسيطة كليهما، إنما كان أثرًا من آثار الفلسفة. والمشاهد هو أن تلك الحقول تنتقل من كونها فلسفةً إلىٰ كونها علمًا عندما تكون قادرة علىٰ أن تقدم نتائجَ قوية متماسكة ومجمعًا عليها. فمنذ أرسطو، مرورًا بابن سينا، ووصولًا إلىٰ العلماء في أول العصور الحديثة، كان يُنظر إلىٰ الحقول المعرفية التي هي من قبيل علم الأحياء، والفلك، وعلم المعادن، إلىٰ غير ذلك، كان يُنظر إليها علىٰ أنها فروع من الفلسفة، ومصطلح «الفلسفة الطبيعية» إنما كان يستعمل للدلالة علىٰ العلوم بوجه عام حتىٰ القرن التاسع عشر[١]. وقد كان الفلاسفة في العالم الإسلامي، لخمسة قرون علىٰ الأقل، علماء

---

(١) يحلل إدوارد غرانت Edward Grant الصلات القائمة بين الفلسفة الطبيعية، وهي شعبة من الفلسفة تقدم التفسيرات الفلسفية للظواهر الطبيعية، والعلوم الرياضية المبكرة كالفلك وعلم السكون، والعلم الحديث، الذي جمع بين الوصف الرياضي والتفسير السببي. ينظر له:

A History of Natural Philosophy from the Ancient World to the Nineteenth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).



بوجه عام أيضًا، إما أطباء وإما فلكيين وإما كليهما معًا، مع اهتمامات أوسع تشتمل علىٰ فروع العلم الأخرىٰ. وكان هذا الأمر علىٰ خلاف ذلك في أوروبا الوسيطة؛ إذ كان الفلاسفة علىٰ وجه الإجمال لاهوتيين بحكم السِّلك الذي يُسلَكون فيه. وعلىٰ الرغم من ذلك، فقد مضىٰ الفلاسفة في أوروبا وفي العالم الإسلامي في اتجاهين مختلفين تمامًا. انصرف علماء الفلاسفة في أوروبا عن تراثهم اللاهوتي، وشرعوا في جعل دراسة العالم الطبيعي الموضوع الرئيس لبحثهم العقلي. وليس بيِّنًا السبب الذي أوجب عليهم أن يتجهوا هذه الوجهة. نعم، من البيِّن أن علماء الفلك إنما كانوا يفعلون شيئًا تعود آثاره علىٰ الميتافيزيقا واللاهوت، غير أنه من غير البيِّن لِمَ كان يجب النظر إلىٰ محاولة غاليلو وصفَ حركة الأجسام الساقطة وصفًا رياضيًا في حينها، علىٰ أنها أي شيء آخر سوىٰ مشروع غير تقليدي يظهر عبقرية عالِم فرْد في حل مشكلة كانت في حد ذاتها مشكلة بسيطة، لا يختلف حاله فيها عن غبطة الرياضيين المسلمين في إنشائهم مربعات سحرية تكبر باستمرار. ومع ذلك، كان لمشروع غاليلو آثار كثيرة في النواحي العملية -إذ كان لتفوق سلاح المدفعية الأوروبية صلة كبيرة في فتحهم للعالم- وفي الفهم الفلسفي للكون جميعًا.

لقد اتجه الفلاسفة المسلمون وجهة أخرىٰ، متابعين الفهمَ الفلسفي لتجربة النفس في ظل الحضور المباشر للربوبية. فكان لا بد أن يبدو هذا، لبادئ الرأي، تصورًا يُرْتَجىٰ خيرُه. فقد بيَّن السهروردي كيف ينتفع بالتصوف انتفاعًا منهجيًا بوصفه أداة فلسفية، وقد بيَّن ابن عربي كيف يفهم الحياة الداخلية والخارجية للإنسان بوصفها اختبارًا لله في كل ناحية من العالم. بلغت هذه المقاربة للفلسفة ذروتها في مدرسة أصفهان، وهي فلاسفة إيران في القرنين السادس عشر والسابع عشر. لقد باشروا بحثًا إسكولائيًا دقيقًا في أعماق الروح الإنسانية، فأقاموا أنساقًا تضم التجربة الظاهراتية للحقيقة مع بسْط تعاليم الإسلام ونصوصه المقدسة وإيضاحها. وقد استمرت الأنماط التقليدية للعلم الإسلامي يُعمل بها، بيد أن العلماء المسلمين، علىٰ الحد الذي يعلمه أي امرئ، لم يقدموا شيئًا يضاهون به ما قدمه العلماء الأوروبيون بعد سنة (١٥٥٠) تقريبًا.



علىٰ أنه ليس الجميع يعتقدون أن المسلمين كانوا مخطئين عندما آثروا التأمل الصوفي علىٰ الفيزياء الرياضية وعلىٰ المدفعية المتفوقة الناتجة عنها. فإن ثمة كثيرًا من الناس في العالمين الإسلامي والمسيحي معًا، يرون أن الانصراف بعيدًا عن الروح إلىٰ الدراسة الُمكِبَّة علىٰ العالم المادي كارثةٌ نالت من الحياة الداخلية للرجل الغربي. ولكن ذلك ليس مسألة يطلب إلىٰ المؤرخ أن يجيب عنها. والذي يمكن أن يقال أن مركزية التصوف في المجتمع الإسلامي وضعت الإسلام علىٰ مسار مختلف جدًا، من الناحية العقلية، عن ذلك المسار الذي هو للغرب.

❁ ❁ ❁

وبينما كان الفلاسفة المسلمون ينصرفون بعيدًا عن العالم الطبيعي بوصفه اهتمامًا مركزيًا للفلسفة، كانت العقلانية الفلسفية في طريقها إلىٰ أن تغدو عنصرًا رئيسًا في مقرر المدارس الدينية الدراسي، في صيغة منطق موجَّه توجيها لغويًا دلاليًا علىٰ وجه الخصوص، وكانت المناهج العقلانية تغيِّر صورة التفكير الفقهي وعلم الكلام جميعًا. وهذا التحول الفلسفي في العلوم الدينية هو موضوع الفصلين السادس والسابع. وعند هذه النقطة ننتقل من النظر في العلم والتصوف نظرًا عامًا جدًا إلىٰ النظر عن كثب في المنطق، الفنِّ الرئيس لدىٰ العقلانية الإسكولائية في الحضارة الإسلامية.




مكتبة
الفكر الجديد

القسم الثاني

المنطق، والتعليم، والشك




مكتبة
الفكر الجديد

(٦)

أين هو المنطق الإسلامي؟
انتصار العقلانية الإسكولائية في ميدان التعليم الإسلامي

«أين هو المنطق الإسلامي؟»

أبتغي بهذا السؤال العلم بالمصنفات التي تحتوي علىٰ التحليلات أو الدراسات التي وضعها العلماء المسلمون من غير الغربيين، الكاتبون بالعربية غالبًا، التي يمكن مضاهاتها بما يسمىٰ في الغرب بـ «المنطق logic»، وبخاصة تلك التي يمكن مقارنتها بما سمي في الغرب بهذا الاسم إبان القرون الوسطىٰ.

وغالب الظن أننا سنقول: «لماذا في كتب المنطق علىٰ وجه الحتم والتأكيد»، وهي التي نعني بها الفنَّ الذي مضىٰ تعليمه علىٰ أيدي المسلمين أخذًا من أرسطوطاليس وشراحه، الفنَّ المعروف بالعربية بـ «علم المنطق».

علىٰ أنه بإثارة هذا السؤال جليًا، نشرع باستثارة الاحترازات في آن معًا. إن ترجمات النصوص العلمية والفلسفية من اليونانية والسريانية إلىٰ العربية إنما أنجزت علىٰ الأغلب في القرن التاسع، ثم إنه لم يبدأ المنطقيون المسلمون الأصلاء بالظهور إلا في القرن العاشر. وإن المنطق الذي أذاعوا به ونشروه، والذي استبقي قرنًا بعد قرن إنما كان يعتقد بصورة عامة أنه بقي قريبًا جدًا من نماذجه الإغريقية. حتىٰ إن منطقيًا معاصرًا تفطَّن إلىٰ أنه «قد زاد علىٰ علم المنطق المتأخرون (من المناطقة المسلمين) مباحثَ الألفاظ وتقسيمها والقضايا الشرطية والأقيسة الشرطية. وحذفوا منه مبحث المقولات العشر، واختصروا الكلام في الصناعات الخمس (وهي موضوعات المنطق الجوهرية) اختصارًا مخلًا»[١]. ويطِّرح النقاد المعاصرون المنطق

---

(١) الشيخ علي كاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها، بيروت، مؤسسة النعمان، دون =



المتأخر، ويستخفون به، ويقصدون به المنطق في كل عصوره ما خلا الثلاثة الأولىٰ، بوصفه إعادة صياغة عقيمة لقضايا معروفة مألوفة، إنه «عصر مديري المدارس»، علىٰ حد العبارة الساخرة التي يستعملها واحد من المؤرخين المعاصرين(١). إن هذا «التحجُّر» المتصوَّر في المنطق الإسلامي، ولا سيما في العصور الوسيطة المتأخرة، يناقض مناقضةً تامة التطورات الهائلة في المنطق الأوروبي إبان الحقبة ذاتها علىٰ وجه التقريب.

غير أن هذا غريب؛ إذ كان المسلمون في القرون الوسطىٰ نظَّارًا عميقي المعرفة في اللغة والفقه؛ ولذا فإنه ليبدو أمرًا يصعب تصديقه أنهم لم يمضوا فينظروا في قوانين الفكر وأحكامه والعلاقات القائمة بين الفكر، والحجة، واللغة، والأشياء. وفي منتصف القرن العاشر، كان قد مرَّ علىٰ جملة العلوم الإسلامية الأصيلة الرئيسة قرنان من الترقِّي والنمو، وقد اتخذت صورة تشبه صورتها الراهنة المستقرة التي تشتمل، علىٰ وجه التحديد، علىٰ العلوم الدينية كالكلام والفقه، وعلىٰ علوم اللسان كالنحو وفقه اللغة والعروض والبلاغة. وإننا لنتوقع أنه خلال هذه الحقبة من الترقِّي المستقل الخالي عن القيود، أن النظَّار المسلمين في فروع المعرفة المختلفة نظروا، بغير شك، علىٰ نحو منظَّم في طبيعة الفكر ومناهج التفكير المنطقي. وفي الحقيقة، لقد ألحَّ بعض الأوائل من نقاد المنطق المسلمين، والحال هذه، علىٰ أن معارفهم التي يشتغلون بها تمدنا بقوانين التفكير المنهجية التي جعلت من المنطق اليوناني فضلة لا حاجة إليها، أو أنه يأتي بنتائج غير النتائج التي تُراد منه. فقد انتقد السيرافي النحوي، في مناظرته الشهيرة لمتىٰ بن يونس المنطقي المسيحي في القرن العاشر، المنطقَ من وجهين؛ **الوجه الأول**: أن المنطق في حقيقته إنما هو النحو اليوناني، وأنه لكي يتكلم المرء

= تاريخ، ١: ص٦. وقد يكون مقتبِسًا من ابن خلدون، أو من مصادر اعتمد عليها ابن خلدون. ثم إن منطق الشَّرْطيات إنما جاء في الحقيقة من الرواقيين عن طريق جالينوس.

(1) Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964), p. 73.

(وقد ترجمه إلىٰ العربية محمد مهران: «تطور المنطق العربي»، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥. المترجم).



علىٰ نحو صحيح، بل ليفكر علىٰ نحو صحيح، فلا بد له من أن يتعلم نحو اللغة العربية وألفاظ اللغة العربية. **والوجه الثاني**: أنه علىٰ التحقيق ليس هناك قوانين كونية للتفكير ذات جدوىٰ. ولكي يفكر المرء تفكيرًا صحيحًا؛ فعليه أن يتعلم مبادئ كل علم من العلوم علىٰ حدة. فليس المنطق لدىٰ السيرافي سوىٰ نحو اللغة اليونانية؛ ولذا فإنه ليس ينتفع به المسلمون الذين يتكلمون بالعربية. وكذلك رأىٰ الغزالي أن المنطق ليس ثمة حاجة إليه علىٰ الرغم من أنه سلَّم بصحته وسلامته[1]. وكان وجه مأخذه أن المنطق ليس أمرًا جديدًا، وأنه كثيرًا ما نبصر المادة ذاتها في مقدمات كتب علم الكلام العقائدية؛ إذ كانت تعرف بـ «مباحث النظر».

علىٰ أن احترازات أخرىٰ تنشأ إذا ما نظرنا في المحاولات الساعية إلىٰ كتابة تاريخ المنطق بصورة عامة. فلدىٰ مؤرخي المنطق خلافات معتبرة تتصل بما يدخل في صلب موضوعهم الذي يشتغلون عليه. نص وليم ومارثا نِيْل William and Martha Kneale علىٰ أن مهمتهما، في كتابهما الرصين «تطور المنطق» "The Development of Logic"، هي «أن يرصدا الظهورات الأولىٰ لتلك الأفكار التي تبدو لنا بالغة الأهمية في المنطق لأيامنا». لقد قرَّ لديهما أنهما قد وضعا «تفسيرًا لنشأة علم المنطق أكثر منه محاولة لتعقُّب كل ما قاله العلماء السابقون فيه حسنًا كان أو رديئًا»[2]. ولقد تصور آي. أم بوشنسكي I. M. Bochenski مهمته علىٰ نحو مشابه، وهي أن يجمع النصوص والأفكار التي تنبأت بثمرات المنطق الرياضي الحديث وحددت معالمها[3]. ينقض مؤرخ المنطق الروماني أنطون ديميتريو Anton Dumitriu هذه الطرائق في معالجة الموضوع قائلًا:

«بصورة عامة، فإن الأفكار التي تدور حول أي علم من العلوم تتبدل علىٰ مر الزمن

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود: ص٩٨-٩٩. و(النشرتان الإنجليزيتان): trans. Watt, p. 35; trans. McCarthy, pp. 74-75.

(2) William and Martha Kneale, *The Development of Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1962), p. v.

(3) Joseph M. Boche nski, *A History of Formal Logic*, 2nd ed., trans. Ivo Thomas (New York, Chelsea Pub. Co. [1970]), pp. 2-4.



وكرور الأيام، بل إنه قد يتغير تمامًا مضمون أي علم محدد تحديدًا دقيقًا . . . . ويصدق هذا بوجه خاص في المنطق، إذ ليس له ثمة تعريف واحد ممتاز. فلسنا نعلم بالضبط ما المنطق . . . . وعليه، فإنه ينبغي أن يتسع تاريخ المنطق لكل العوامل التي أسهمت في نشأته أو تطوره. فالمنطق إنما هو مجمل صيرورته الخاصة . . .»[(١)].

ثم يمضي معترضًا بأن قصر تاريخ المنطق علىٰ التنبؤات المتصلة بالمنطق الصوري الحديث يشوّه أو يغفل قدرًا كبيرًا كان بالغ الأهمية لدىٰ المنطقيين في الماضي. وربما لهذا السبب جاء كتابه في السعة علىٰ الضِّعف من كتاب آل نيل. ويخبرنا ديميتريو أنه ليس من الحكمة أن ننطلق من فرضيات غير ناضجة في الكلام علىٰ ما يشكِّل المنطق أو يكوّنه في أي تراث عقلي معين.

ومن أمثلة هذا الخلاف المعتبر كلامه علىٰ المنطق الرواقي. إذ ينقسم، كما يخبرنا هو، إلىٰ ١) الخطابة ٢) والجدل. وينقسم الجدل بدروه إلىٰ ٢أ) علوم الكلام و٢ب) علوم المعنىٰ. وتنقسم علوم الكلام إلىٰ ٢أ١) فيزيولوجيا الكلام = النطق، و٢أ٢) النحو، و٢أ٣) الشعر، و٢أ٤) نظرية الموسيقىٰ. وتنقسم علوم المعنىٰ إلىٰ نظريات ٢ب١) الموازين، و٢ب٢) التصورات، و٢ب٣) المقولات، و٢ب٤) القضايا، و٢ب٥) الاستدلال[(٢)]. وجلُّ هذه المباحث لا يعدها المناطقة المعاصرون جزءًا من المنطق، وقد عُدَّت «علوم المعنىٰ» فحسب مباحثَ تنتمي إلىٰ الفلسفة أيضًا. أقصىٰ الفلاسفة المسلمون نظرية الموسيقىٰ من المنطق، وأقصوا النحو وفيزولوجيا الكلام أو مباحث الأصوات من الفلسفة بالكلية. ومع هذا، فإن الفكرة الرواقية الخاصة بالاتصال الوثيق بين الكلام والتفكير أعطتهم مسوغًا لتعريف المنطق علىٰ النحو الذي عرفوه به. وقد يحدد آخرون نطاق المنطق تحديدًا مختلفًا أو يقسمون موضوعاته المحتملة بطرائق أخرىٰ.

وإذن، فقد لا يقصد بهذا اللقب «المنطق» جملة المنطق الإسلامي، وإنما يقصد به بالأحرىٰ نمط خاص منه، وقد تمدنا فروع التراث الأصيلة بضروب أخرىٰ من

(1) Anton Dumitriu, *History of Logic*, vol. 1 (New Delhi: Heritage Publishers, 1991), p. ix.

(2) Dumitriu, vol. 1, p. 222.



المنطق. وعليه، فأين نجد هذه الضروب المنطقية؟ إن الذي أعتقده أن هناك أربع معارف رئيسة وجيهة مرشَّحة لذلك:

- النحو العربي.
- البلاغة العربية.
- أصول الفقه، وهو العلم الخاص بقواعد استنباط الفقه الإسلامي.
- علم الكلام، وهو اللاهوت العقائدي الإسلامي.

هذا، وإن فروع التراث هذه التي قد يتصل بعضها ببعض، وبخاصة في الحقبة ما بعد الكلاسيكية، تتجلىٰ فيها حقيقة أن مصنفي النصوص المعيارية في كل حقل من هذه الحقول غالبًا ما يصنفون في الحقول الأخرىٰ. فقد كتب الشريف الجرجاني (١٣٣٩-١٤١٣)، مثلًا، مصنِّف الكتب المدرسية العظيم الذي يصنَّف بوصفه فقيهًا، كتب كتبًا أصيلة مستأنفة وحواشي وشروحًا علىٰ مصنفات ذائعة مشتهرة في تفسير القرآن وعلم الحديث، والنحو والبلاغة العربيين، والمنطق والفلسفة وعلم الكلام، وفي آدب الجدل والمناظرة، والفلك، إلىٰ موضوعات أخرىٰ. وكان لا يزال، في القرن التاسع عشر، كتابان من كتبه المدرسية الأولية في المنطق التي وضعها بالفارسية يعتمد عليهما في الهند. وثمة آخرون كثيرون غيره علىٰ طرازه، ففي القرون اللاحقة كان أمرًا نادرًا وشاذًا أن لا يكتب عالم بارز من علماء الدين في العلوم العقلية كذلك. بل إن قطب الدين الشيرازي -وهو العالم التجريبي البارز في نهاية القرن الثالث عشر، وهو امرؤ قامت شهرته علىٰ كتاباته في الفلك، والطب، والرياضيات- كتب كذلك كثيرًا في «علوم العرب»، من ذلك تفسير ضخم للقرآن، وتقريرات علىٰ تفسير آخر مشهور، وكتاب مقصور علىٰ التعارضات الظاهرية في القرآن، وشرح يُقرأ علىٰ نحو واسع وضعه علىٰ كتاب مدرسي شهير في البلاغة العربية[1]. وتذكر تراجم العلماء المتأخرين بانتظام في ترجمة آحادهم أنهم إنما كانوا «حجة في العلوم النقلية والعقلية».

---

(1) Walbridge, *Science of Mystic Lights*, pp. 178-91.



يمكننا أن نستذكر أن النحو إنما صنفه الرواقيون جزءًا من المنطق، وأحد فروع «الكلام speech». ثم إنهم كانوا يعنون بأنواع الجمل إلىٰ جانب عنايتهم بالعبارات الإفصاحية البسيطة من قبيل: ضروب الاستفهام، وضروب الأمر، وضروب القسم، وضروب الطلب، إلىٰ غير ذلك. وقد حدث، إلىٰ حد كبير، الشيء ذاته في المنطق الأوروبي في القرون الوسطىٰ، الذي نما لينطوي علىٰ طائفة متنوعة من القضايا التي انبثقت من طبيعة الأفكار والألفاظ والمفاهيم، والصلات القائمة بينها[١].

كان النحو لدىٰ العلماء المسلمين فرعًا معرفيًا رئيسًا، فهو قُنية عامة وشِدَّة لا يخلو عنها حتىٰ الطالب في أول طريق الطلب.

إن اللغة العربية لغة نحوية علىٰ نحو حادٍّ، بالقدر الذي عليه اللاتينية واليونانية (وليست الفارسية والإنجليزية كذلك)؛ ولذا فإن فهم اللغة العربية واستعمالها بإتقان يقتضي إجادة دقيقة للنحو العربي. كما أن بنية اللغة منطقية علىٰ نحو فريد مثلما أن النحو منطقي علىٰ نحو فريد، وذلك من خلال الجذور المعنوية الثلاثية التي تأتلف في صيغ معنوية صرفية لتشكل كلمات يمكن أن تستنبط معانيها بمعرفة معنىٰ الجذر ومعنىٰ صيغة الكلمة ووزنها فحسب: فكلمة «استكتب» تحتوي علىٰ جذرٍ هو «ك ت ب»، الذي يعني «الكتابة»، في صيغة صرفية تعني «أن تطلب إيقاع معنىٰ الجذر»؛ وإذن فحاصل معناه: «أملىٰ أو ألقىٰ عليه القول». وعلىٰ الرغم من أن النظام الصرفي معقد

---

(١) ينظر في سبيل التعرف إلىٰ مقدمات أو مداخل إلىٰ هذه القضايا:

Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, and Eleonore Stump, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 99-382, and Paul Vincent Spade, *Thoughts, Words, and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*, http://pvspade.com/Logic/index.html.



فإنه، في الجملة، قياسيٌ علىٰ وجه التقريب، ونظام النحو الناتج عنه إنما هو نظام استنباطي تقريبًا.

وفي الحين الذي قد لا تكون فيه الكتب المدرسية النحوية المعدة للطلاب أكثر من مسرد للقواعد، بدأ النحو، كما هو مقدم في النصوص العالية العميقة، بدأ بالنظر في طبيعة المفردات والمعاني، والفروق بين أقسام الكلام، والأبواب المندرجة في كل منها. إنه اللون ذاته من التحليل الدلالي الذي هو نقطة البدء في المنطق الإسلامي. ولعل ثمة بعض الشك في أن جلَّ التفكير الإسلامي العميق في الدلالة، وطبيعة القضايا، بل المقولات، ظهر في سياق النحو أكثر منه في المنطق. واستطاع النحويون، أيضًا، أن يضمنوا المصطلحات والتحليلات المنطقية في أثناء درسهم النحوي. فعلىٰ سبيل المثال، يكتب النحوي موفق الدين يعيش بن علي، معلقًا علىٰ كتاب وجيز في النحو وضعه الزمخشري:

«قال صاحب الكتاب -الزمخشري-: (الكلمة هي اللفظة الدالة علىٰ معنىً مفرد بالوضع. وهي جنس تحته ثلاثة أنواع: الاسم والفعل والحرف) .... اعلم أنهم إذا أرادوا الدلالة علىٰ حقيقة شيء وتمييزه تمييزًا ذاتيًا حدُّوه بحَدٍّ»[1].

كل المصطلحات الفنية في هذا النص تقريبًا، وهي: (اللفظة، الدالة، المعنىٰ، الوضع، الجنس، الأنواع، الحدُّ، حدَّ، ذاتيًا)، إنما جاءت مباشرة من المنطق. وقد قصد الشارح إلىٰ أن يحلل تعريف «الكلمة» بالمصطلحات الخاصة بالمقولات المنطقية من الجنس والنوع. ويبدو من محتوىٰ التحليل ومضمونه أنه يعكس مفاهيم منطقية. وعندما نتفحَّص تراث علم النحو العربي، نجد النظام ذاته المتبع في تراث علم المنطق، من الكتاب المدرسي الذي يدور حوله الدرس، والشرح، والحاشية، والتقريرات، بالبناء الإسكولائي ذاته الخاص بذكر الأقوال المتصلة بالقضية العامة، ثم ذكر الاعتراضات، ثم حلّ الاعتراضات أو الإشكالات بمزيد بيان وتحليل أدق وأحسن[2].

---

(١) شرح المفصل، القاهرة، دار الطباعة المنيرية، دون تاريخ، ١: ص ١٨.

(٢) من المؤلفات المصنفة في نحو اللغة العربية المرجعي المعياري، باللغة الإنجليزية، كتاب وِليم رايت William Wright: =



ومع ذلك، فإنه ينبغي أن يكون مسَلَّمًا أنه لم يحدث أن صنف عالم من علماء المنطق النحوَ علىٰ أنه جزء من المنطق. وعلة ذلك أنه في أكثر التصنيفات الإسلامية الخاصة بتقسيم العلوم، يقع التفريق الرئيس بين العلوم التي تُعلم بالنقل، وهي التي أطلق عليها «علوم العرب»، وتلك التي تُعلم بالعقل. وكل علوم اللسان، وفيها النحو، إنما تندرج عادة في الفئة الأولىٰ (المعلوم بالنقل)، في حين يندرج المنطق في الثانية (المعلوم بالعقل). ولا يزال المنطق والنحو، كما ذهب السيرافي جازمًا، متشابهين متناظرين من حيث إن كلًا منهما ينظر في الاستعمال الصحيح للقول، وقد احتج بأن المنطق إنما هو في حقيقته نحو اللغة اليونانية. وفي بضعة القرون الأولىٰ كان الغالب من علماء المسلمين يطمئن إلىٰ التصور بأن النحو يمد المرء بما يلزمه ليفكر ويتكلم علىٰ نحو صحيح.

البلاغة العربية

ثمة في الحقيقة نمطان بارزان متمايزان من البلاغة في العلوم الإسلامية. النمط الأول فرع من علم المنطق، وهو واحد من «الفنون الخمسة» للاستدلال المعمول به. وهو فن يختلف عن الفنون الأربعة الأخرىٰ، التي هي البرهان أو الاستدلال العلمي، والجدل، والشعر، والسفسطة، ويستعمل المقدمات التي تتخذ للإقناع غير أنه ليس بالضرورة أن تكون يقينة أو مقبولة قبولًا عامًا. ولقد تعرضنا لذلك سابقًا في الكلام علىٰ بيان الفارابي للفرق بين النص المقدس والنصوص الفلسفية الحقة؛ فالنص المقدس لديه إنما هو بيان بلاغي للحقيقة الفلسفية علىٰ نحو يعقله أي إنسان. وهذه البلاغة الفلسفية إنما استمدت من كتاب «الخطابة» لأرسطوطاليس. ولم تكن إلىٰ حد

= A Grammar of the Arabic Language, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1898, and often reprinted).

غير أن كتابه هذا في النحو الوظيفي. ومن المداخل، التي تفضله، إلىٰ روح البحث النحوي العربي، كتاب هَاوِل Howell:

A Grammar of the Classical Arabic Language.



بعيد فرعًا معرفيًا استنبت في تربة العالم الإسلامي. نعم لابن سينا مجلد في الكلام علىٰ الخطابة في كتابه الشفاء، كما علق ابن رشد علىٰ كتاب أرسطو هذا، لكنَّ بعضًا من المصنفين المتأخرين تناولوها بالبحث والدرس بالتفصيل، وليس ثمة سبب يدعونا إلىٰ الافتراض بأن الخطابة (الفلسفية) كانت مؤثرة فاعلة بوصفها فنًا من الفنون. والذي نحن منه علىٰ يقين أنها أهملت عمليًا في تعليم المنطق في المدارس الدينية.

هذا، وإن الفرع المعرفي الأبعد من ذلك حيوية ونشاطًا إنما هو ما يعرف بـ «البلاغة العربية»، بفروعها الثلاثة وهي: المعاني، والبيان، والبديع. وهي علم عملي، يقصد إلىٰ هداية كُتَّاب الشعر والنثر وإرشادهم، وهو إنما نهض بالطبع من رحم الأدب العربي. ومع ذلك، فإن فيه جوانب ذات صلة بالمنطق. **فأولًا**: يرىٰ المناطقة البلاغة فرعًا من علم المنطق، علىٰ الرغم من أن فنَّ الخطابة المعمول به المبني بناء لسانيًا والمتصل بعلم البلاغة، فنٌّ يندرج بيقين في المباحث اللسانية أكثر منه في العلوم العقلية. **وثانيًا**: إن تصنيف الاستعارات، وأنماط المجازات، وأنواع الجمل، وما شابه ذلك يعرض للمسائل المنطقية العامة. **وثالثًا**: يُعنىٰ واحد من أقسام الكتاب الوجيز المعياري في البلاغة العربية، وهو كتاب السكَّاكي «مفتاح العلوم»، بعلم الاستدلال وضروبه. وهو في الحقيقة كتاب في المنطق لا يختلف كثيرًا في محتواه وترتيبه عن كتب التعليم المنطقية المعيارية في محتواها وترتيبها. وكان أول شارح لهذا الكتاب الفيلسوف والعالم التجريبي قطب الدين الشيرازي[١].

أصول الفقه

وهذا هو علم «أصول الشريعة الدينية»، أي القواعد التي بها تستنبط أحكام الشريعة التفصيلية[٢]. فالشريعة الإسلامية، كالشريعة في اليهودية، شريعة كاملة من حيث

(1) Walbridge, *Science of Mystic Lights*, pp. 23, 25, 189.

(٢) ينظر في الكلام علىٰ علم أصول الفقه:

Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Us. ul* =



المبدأ، موحاة بتمامها في القرآن وفي حياة النبي وسيرته العملية. والتشريع، الذي هو وضع حكم جديد من كل وجوهه، توقف بموت محمد. وإذن، فإن أي بسط للشريعة لتواجه الظروف والمسائل الجديدة إنما ينبغي أن يكون من خلال تفسير النصوص التي تعود إلىٰ عهد النبي. تختلف الفرق المتعددة والمذاهب الفقهية في الإسلام نوعًا من الاختلاف في التفاصيل المتصلة بالكيفية التي ينبغي أن يُجرَىٰ فيها ذلك، غير أن القوم جميعهم متفقون علىٰ أن الحكم الجديد إنما ينبغي أن يستنبط من مصادر التشريع القارَّة الموجودة. كما أنه كان ثمة خلاف كبير في البداية، كما قد رأينا في الفصل الثالث، بشأن الطريقة التي يجب أن يكون وفقها هذا الاستنباط - ثم إنه من المسلم عمليًا أن كثيرًا من النصوص التي يدعىٰ صدورها عن النبي إنما تعكس، في الحقيقة، طبيعة الجدل الفقهي في القرنين الأولين للإسلام - غير أنه في سنة (١٠٠٠) أو نحوها، كان هناك إجماع عريض بشأن المناهج العقلية التي يمكن بحق أن يعتمد عليها لتفسير الشريعة وبسطها. والعلم الذي يبيِّن هذه القواعد ويفسرها هو علم أصول الفقه. أما ضبط العلم وإحكامه فقد جاء من بعدُ، غير أن نسقه العام كان بيِّنًا واضح المعالم.

كان الفقهاء، في أواخر القرن الحادي عشر، مدركين أن ثمة صلة وثيقة بين أصول الفقه والمنطق. إذ يُعد الغزالي (ت ١١١١)، المتكلم العظيم الذي أحدث نتاجه تحولًا حاسمًا في جملة من مجالات الفكر الإسلامي، يُعد أول من مزج علم المنطق بالعلوم الإسلامية مزجًا منهجيًا، رغم أن أساس هذا وأصله كان قد مُهِدَ من قبل ذلك بجيل علىٰ أقل تقدير[1]. مضىٰ الغزالي قدمًا في هذا السبيل فكتب كتابين وجيزين في المنطق، استخرج شواهد أحدهما من القرآن. وتناول في كتابه في علم أصول الفقه (المستصفىٰ في علم الأصول)، المنطق ببعض تفصيل؛ فأوقف عليه أربعين صفحة

= al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Bernard G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al- Āmidī* (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1992).

(١) كاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية، ص ٦. ينظر في الكلام علىٰ كتاب الغزالي: «المنقذ»، وهو سيرته الذاتية العقلية، الفصل الرابع. وهو يذهب إلىٰ أن المنطق لا يمكن الاعتراض عليه من الناحية الكلامية، إلا بالقدر الذي يعطيه للطلاب من ثقة غير مسوَّغة بالآراء الميتافيزيقية للفلاسفة.



تبحث في «الحد» و«البرهان»، وما يتصل بذلك من موضوعات[١]. لقد نفىٰ أن تكون مقدمته المنطقية هذه، وهي تلخيص لكتابيه في المنطق، نفىٰ أن تكون جزءًا أصليًا من علم أصول الفقه، مبينًا أن المنطق ضروريٌ لكل العلوم النظرية. فليس الطالب في خيَرة من أمره إذن في أن لا يستنسخ هذا الجزء من الكتاب[٢]. كان الغزالي رائد القوم في استعماله المنطق في الأصول، ولا تشتمل كتب الأصول اللاحقة، في الغالب، علىٰ شروح شاملة لأوليات علم المنطق. ولم تكن موضوعات ضرورية؛ لأن أصول الفقه إنما كان مبحثًا متقدمًا تام النضج، ثم منذ القرن الثالث عشر فصاعدًا درجت المدارس الإسلامية عمومًا علىٰ تدريس المنطق في السنة الأولىٰ للدراسات الكلامية. ومع هذا، فإن أثر المنطق إنما يُعثر عليه بيسرٍ وسهولة في استعمال مواضعات ومبادئ منطقية خاصة من قبيل «التصور» و«التصديق».

علىٰ أنه لم يقِرَّ جميع الأصوليين هذا الاتجاه الذي انتحاه الغزالي. إذ علَّق ابن تيمية، السلفي العظيم إبان القرن الرابع عشر، في كتابه «الرد علىٰ المنطقيين» علَّق تعليقًا حادًا قال فيه: «وإنما دخل هذا (الحد بوصفه معرفًا بحقيقة الشيء) في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد في أواخر المئة الخامسة وأوائل المئة السادسة. فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في أول (المستصفىٰ)، وزعم أن من لم يحط بها علمًا فلا ثقة بشيء من علومه. وصنف في ذلك (مِحَك النظر) و(معيار العلم)؛ ودوامًا اشتدت به ثقته. وأعجب من ذلك أنه وضع كتابًا سماه (القسطاس المستقيم)، ونسبه إلىٰ أنه تعلمه من الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا، وابن سينا تعلمه من كتب أرسطو. وهؤلاء الذين تكلموا في الأصول بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني»[٣].

---

(١) الغزالي، المستصفىٰ في علم الأصول، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢-١٩٠٤: ١: ص ١٠-٥٥. وهذه الصفحات علىٰ النصف، ذلك أن الكتاب مطبوع مع كتاب آخر في علم الأصول.

(٢) الغزالي، المستصفىٰ، ١: ص ١٠.

(٣) ابن تيمية، كتاب الرد علىٰ المنطقيين، رئاسة إدارة البحوث العلمية والفتوىٰ والدعوة والإرشاد، مكة، المكتبة الإمدادية، ١٤٠٤ - ١٩٨٤: ص ١٤. لقد عرف ابن تيمية، علىٰ الرغم من كونه داعيًا إلىٰ الشكل الأضيق من المذهب الحرفي، عرف العلوم الإسلامية والفلسفية معرفة عميقة، بل عرف بدقة كل =



بالطبع، لقد كان ابن تيمية محقًا، غير أنه كان في الجانب الخاسر في مثار الجدل هذا. فقد مضىٰ طالبو علم الكلام في عصره يدرسون المنطق بانتظام تمهيدًا للدراسة الفقهية المعمقة.

وعلىٰ أية حال، فإن هذا يظهرنا فحسب علىٰ أن القوم الذين تمرسوا في أصول الفقه إنما يتوقع منهم أن يكونوا عالمين بالمنطق؛ والسؤال المهم هو أي نوع من التفكير المنطقي ذلك الذي ظهر في علم أصول الفقه، بصرف النظر عن العناصر التي استمدت من المنطق استمدادًا مباشرًا؟ فأصول الفقه هو العلم الخاص بالقواعد التي يعتمد عليها في استنباط الأحكام الفقهية، فهو إذن منطق الشريعة الإسلامية. وفيه ناحيتان يمكن بوضوح أن يعدا ناحيتين منطقيتين بمعنىٰ معقول من المعاني: التفسير الصحيح للنصوص الدينية، واستنباط التكليفات. ويتصل الأول بعلم الدلالة، والخطابة الفلسفية، ويتصل الثاني بالاستدلال وبخاصة قياس التمثيل، ثم بمنطق الإلزام الخلقي.

يبحث فخر الدين الرازي (١١٤٩-١٢٠٩)، في كتابه «المحصول في علم أصول الفقه»، كيف انبثقت أبواب أصول الفقه المتعددة من طبيعة موضوعه:

«قد عرفت أن أصول الفقه عبارة عن: مجموع طرق الفقه، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل بها. أما الطرق: فإما أن تكون عقلية، أو سمعية. أما العقلية فلا مجال لها - عندنا - في الأحكام؛ لما بيَّنا: أنها لا تثبت إلا بالشرع . . . . فهذه أبواب أصول الفقه: أولها: اللغات؛ وثانيها: الأمر والنهي؛ وثالثها: العموم والخصوص؛ ورابعها: المجمل والمبين؛ وخامسها: الأفعال؛ وسادسها: الناسخ والمنسوخ؛ وسابعها: الإجماع؛ وثامنها: الأخبار؛ وتاسعها: القياس؛ وعاشرها: التراجيح؛ وحادي عشرها: الاجتهاد؛ وثاني عشرها: الاستفتاء؛ وثالث عشرها:

= الخبايا والأسرار. وإن نقوده للفلسفة والمنطق شائقة ومثيرة للاهتمام للغاية. وثمة ترجمة لواحد من ردوده المقتضبة صنعها وائل حلاق، ينظر له:

Wael B. Hallaq, trans., *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).



الأمور التي اختلف المجتهدون في أنها هل هي طرق للأحكام الشرعية، أم لا؟»[1].

إن عددًا من عنوانات الأبواب هذه هي مصطلحات منطقية كما لا يخفىٰ، نعم إنها عنوانات منطقية بالمعنىٰ الواسع الذي وضعه الرواقيون في فني الكلام والفكر أو المعنىٰ. فالكتاب الأول إنما هو في الكلام علىٰ اللغات ويتناول كلًا من قضايا اللغة الكلية، والقضايا البيانية من قبيل الكلام علىٰ المجاز. وقد استعيرت مادته من علمي المنطق والخطابة. تنحصر جلُّ مباحث أصول الفقه في تفصيل منطق الإلزام الأخلاقي بقيمه العملية الخمس، الذي فسر تفسيرًا منهجيًا محكمًا. فيتناول مسائل من قبيل المسائل المتصلة بمستويات التكليف ودرجاته، وهي: (الفرض أو الواجب، والمستحب أو المندوب، والمباح، والمكروه، والمحرَّم)، ويتناول كذلك درجة الجزم أو اليقين التي يقتضيها تأدية الواجبات أو التكليفات، وأثر الشك أو تعارض الأدلة في آحادها، وكذلك الصلة بين فروض العين وفروض الكفاية، إلىٰ مباحث أخرىٰ. ويتناول بالبحث أيضًا، ضروب الاستدلال، وبخاصة القياس = القياس التمثيلي أو قياس العلة، الذي هو المنهج الأهم الذي يعتمد عليه في تطبيق الشريعة وإجرائها في الظروف المستجدة.

لقد كان علماء المسلمين مدركين تمامًا بأن لأصول الفقه صلاته بالمنطق، ويبدو أن هذا هو السبب الرئيس الذي لأجله كان المنطق يدرَّس في المعاهد والمدارس الدينية، وكانوا ينبهون أحيانًا في نصوصهم إلىٰ هذه الصلات المهمة بصورة خاصة من قبيل استعمال القياس وما دون اليقين من الظن وغلبة الظن في التفكير الفقهي.

لقد أفادوا من المصطلحات والمفاهيم المنطقية في علم أصول الفقه، غير أن الذي يبدو أنهم لم يفعلوا العكس فيفيدوا من المصطلحات والمفاهيم الأصولية في علم المنطق، إنهم ينظرون في المسائل الفقهية واستنباط الأحكام كالنظر الذي يتناول به المناطقة مسائلهم في النصوص المنطقية.

---

(١) فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، لجنة البحوث، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٩/١٩٧٩: ١: ص ٢٢٣، ٢٢٦- ٢٢٧. وينظر في الكلام علىٰ الدرس الدلالي في علم الأصول السني:

Sukrija (Husejn) Rami4c, *Language and the Interpretation of Islamic Law* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003).



ولهذا السبب، فإنه ليس من الضروري أن نتبيَّن الصلة جليَّة بين هذين الحقلين إذا ما قصرنا النظر علىٰ النصوص المنطقية بصورة خاصة.

علم الكلام

علم الكلام إنما هو اللاهوت الإسلامي، ويعني حرفيًا «الكلام» في الموضوعات الدينية. ومن بين كل المعارف الرئيسة الخاصة بالعلوم الدينية الإسلامية، ولعلنا نستثني من ذلك التصوف، فإن الكلام غيَّر وجهَ أكثرِها علىٰ مرِّ تاريخه. لقد نشأ من جراء الجدل الذي ظهر في الأجيال الأولىٰ للإسلام، عندما أدرك المسلمون أن محتوىٰ العقائد الإسلامية ليس بيِّنًا علىٰ نحو ضروري قطعي، وأن التأويلات المتباينة للقرآن قد تفضي إلىٰ مآلات كلامية وعملية متباينة. كانت أولىٰ النصوص الكلامية التي لا تزال موجودة مجاميع تشتمل علىٰ العقائد علىٰ نحو اتفاقي خالٍ عن المنهج بعض الشيء، وليس ثمة إلا مذاهب يستشهد لها بنصوص قرآنية وحديثية، وحجج عقلية بسيطة. يدلف الأشعري بعد فقرتي المقدمة مباشرة، كما هو منصوص في كتابه «اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع»، إلىٰ سوق دليل من أدلة البداهة علىٰ أن الله خالق العالم:

«إن سأل سائل فقال: ما الدليل علىٰ أن للخَلْق صانعًا صنعه ومدبرًا دبَّره؟ قيل له: الدليل علىٰ ذلك أن الإنسان الذي هو في غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحمًا وعظمًا ودمًا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلىٰ حال؛ لأنَّا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعًا ولا بصرًا، ولا أن يخلق لنفسه جارحة . . .»[١].

وهذه الحجة بسط وتفصيل لمعنىٰ آيتين قرآنيتين تشيران إلىٰ تطور خلق الجنين

---

(١) الأشعري، كتاب اللمع، نشرة ريتشارد جوزيف مكارثي:

trans. Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arI* (Beirut: Imprimérie Catholique, 1953), p. 6.



بوصفه دليلًا علىٰ قدرة الله. وقد استشعر الماتريدي، كما هو منصوص في كتابه «التوحيد» بعد ذلك بما يقرب من قرن، استشعر الحاجة الداعية إلىٰ أن يبتدئ كتابه بمقدمة في نظرية المعرفة، غير أن هذه المقدمة لا تشغل سوىٰ خمس عشرة صفحة من الكتاب الذي يبلغ ستمئة صفحة[١]. وقد خصص تلميذه أُسمندي= علاء الدين السمرقندي الأُسمندي، وقد صنف كتابًا أصغر من كتاب أستاذه بكثير بعد قرنٍ، قريبًا من منتصف القرن الثاني عشر، خصص ما يقرب من عُشر كتابه الذي يبلغ مئتي صفحة، للكلام علىٰ قضايا تتصل بنظرية المعرفة. وعلىٰ شاكلته كتاب مشابه وضعه إمام الحرمين الجويني في الفترة ذاتها علىٰ وجه التقريب[٢].

علىٰ أنه في يوم من الأيام قريبًا من سنة (١٣٠٠)، تغيرت هذه الحال تغيرًا تامًا. إذ ظهرت مصنفات كلامية ضخمة ومنهجية، يتكون جلُّها من مناقشات تتصل بالاستدلال والإلهيات، تحمل تأثيرات هائلة جليَّة من الفلسفة. ومثال ذلك كتاب سعد الدين التفتازاني «شرح المقاصد»[٣]، وهو كتاب شرحه العلماء اللاحقون مرارًا. فعلم الكلام لدىٰ التفتازاني إنما يُعنىٰ الآن عناية بالغة بما سماه المتكلمون بـ «الأمور العامة». فإن أغلب الكتاب، والحالة هذه، يتعذر تمييزه تقريبًا من الفلسفة؛ إذ يتناول في «المقاصد» الأربعة الأولىٰ: المبادئ الأولىٰ، والأمور العامة، والحدوث والقدم، والجواهر. وقد وقف المقصد الخامس علىٰ الكلام علىٰ «الإلهيات»، بيد أنه متأثر فيه بشدة بالفلسفة، ويؤكده أشياء من قبيل استعماله لمصطلح «الواجب» يشير به إلىٰ الله. ويتناول المقصد السادس فحسب، وهو في «السمعيات»، ما رآه المتكلمون المتقدمون موضوعاتٍ يختص بدرسها حقلهم المعرفي. ثم تحولت الفلسفة، في القرون الثلاثة

---

(١) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي، إسطنبول، (ISAM)، ٢٠٠٥: ص ١١-٢٤.

(٢) علاء الدين السمرقندي الأُسمندي، لباب الكلام، سعيد أوزرفارلي، إسطنبول، (ISAM)، ص ٣٣-٥٠. والجويني، كتاب الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، (النشرة الإنجليزية):
trans. Paul E. Walker (Great Books of Islamic Civilization; Reading, U.K.: Garnett, 2000).

(٣) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، حققه وعلق عليه عبد الرحمن عميرة، دون مكان، دار الشريف الرضي، ١٩٨٩. والتعليق المستفيض في هذه الطبعة حديث في تاريخه غير أنه تقليدي في مناهجه ومضمونه.



التالية لعصر الغزالي، من كونها خصمًا أو عدوًا لعلم الكلام إلىٰ كونها موضوعًا رئيسًا يتوجه إليه بالعناية، وإلىٰ كونها مصدرَ استلهام. لم يفهم العلماء المعاصرون مضمون علم الكلام المتأخر هذا ومناهجه علىٰ وجهها، غير أنه من الواضح أن علم الكلام أمسىٰ في القرن الرابع عشر فرعًا معرفيًا إسكولائيًا بلغ غاية كماله ونضجه، لا يختلف عن اللاهوت الفلسفي الذي استنبته اللاهوتيون المتفلسفون من الأوروبيين وهذبوه في الفترة نفسها. وإنه لمن الواضح أيضًا أن مسائل هذا الفرع المعرفي انطوت علىٰ قدر كثير يمكن أن يُعد مسائلَ تنتمي إلىٰ علم المنطق(١).

المعاهد الدينية وحدود المنطق (ضيقًا واتساعًا)

وإنه لمن المهم أن ننظر في السبب الذي لأجله تطور التفكير المنطقي في الإسلام، وبخاصة فيما يتعلق بالمعارف التي يُعنَىٰ بتحصيله فيها، تطورًا يختلف جدًا عنه في أوروبا المسيحية إبان القرون الوسطىٰ. والذي يبدو أن السبب إنما يتصل في جلِّه بالتراتيب المدرسية أو المعهدية.

كان ثمة فصل حاسم، في الجامعة الأوروربية في القرون الوسيطة، بين ما يسمح لأساتذة الآداب أو العلوم الإنسانية أن يدرسوه للطلاب الجامعيين، وبين ما يمكن أن

---

(١) يذكر هالْفِرْسون Halverson، في كتابه: Theology and Creed, PP 44-45»، عن ابن خلدون قوله بأن علم الكلام أمسىٰ غير ضروري في عصره، وأنه، علىٰ أية حال، تسللت الفلسفة إلىٰ مفاصله كلها. ويذهب هالفرسون إلىٰ أن هذا الانتقال إلىٰ علم الكلام ذي الوجهة الفلسفية جعل من هذا الفرع المعرفي غير ذي صلة بالفكر الإسلامي المتأخر، فأفضىٰ ذلك إلىٰ مغادرة الإسلام في العصر الحديث بغير تراث حي فعّال يتصل بعلم الكلام العقلي. وبينما يشق علينا أن نحكم علىٰ الأهمية النسبية لعلم الكلام في القرون الأخيرة القليلة، فإننا نقطع بأن ما كانت عليه الحال أن الفقه كان يدْرَس عادة أكثر من علم الكلام إلىٰ مدىٰ بعيد، وأن شروحات علم الكلام الموضوعة للعامة والمصنفات المتعمقة كلتيهما إنما كانا يطبعان في العادة علىٰ نحو أقل كثيرًا من المصنفات الموضوعة في حقول الفكر الإسلامي الأخرىٰ. ينظر الفقرة المتصلة بهذه القضية من مقدمة ابن خلدون (النشرة الإنجليزية):

trans. Rosenthal, 3.34-55.



يُعلِّمَه طلبة الدكتوراه في كليات اللاهوت. يملك أساتذة الآداب والإنسانيات، وهم الذين أجيزوا أو تخرجوا بالاصطلاح المعاصر، تعليمَ المنطق والفلسفة الطبيعية للطلبة الجامعيين الذين لم يجازوا بعدُ. وكان يحظر عليهم تعليم الموضوعات اللاهوتية ذات الحساسية البالغة. ويبدو أنه قد كان لهذا أثران علىٰ تطور المنطق والفلسفة الطبيعية في أوروبا الوسيطة. **الأثر الأول**: هو أنه قد حظي هذان المجالان بالعناية والتهذيب علىٰ نحو مكثف يفوق العناية بهما بغير هذا التقييد والحصر. فكان يوجه شباب العلماء من النابهين إلىٰ أن يصرفوا عنايتهم إلىٰ المنطق، وليس إلىٰ موضوعات من قبيل التثليث، الذي لا يملك غير أساتذة اللاهوت فحسب أن يعلموه وأن يكتبوا فيه. **والأثر الثاني**: هو أن هؤلاء العلماء من الشباب مدوا حدود المنطق، منشئين فروعًا جديدة تتناول قضايا من قبيل فلسفة اللغة، وموضوعات نعدها تنتمي إلىٰ نظرية المعرفة أو حتىٰ إلىٰ الإلهيات[١].

كان الأمر مختلفًا جدًا في العالم الإسلامي؛ إذ كان هناك قليل من الأصول أو المبادئ المعهدية التي حددت ما يملك أن يكتبه شباب العلماء أو أن يدرِّسوه. فعوضًا عن ذلك الذي حدث في أوروبا إبان القرون الوسطىٰ، حدث التطور في العالم الإسلامي ضمن المسارات التي اختطتها المعارف والفنون الراسخة المستقرة والأعراف المتبعة في التدريس. أبقىٰ علم المنطق علىٰ النموذج الأرسطي علىٰ وجه العموم، الذي كان قد قدَّمه ابن سينا، وأخذت ترقيته وتطويره صورة الكشف عن الإشكالات الجديدة التي تُحَلُّ عن طريق التوضيحات ومزيد بيان للفروق الدقيقة التي تستغلق علىٰ العقل. وتختلف هذه الحال إلىٰ حد ما في الفقه وعلم الكلام. فقد كان ثمة في هذين الفنين صياغاتٌ جديدة كبرىٰ لأصولهما من دون إجراء تغييرات أساسية في مضمون موضوعاتهما الجوهري. وقد حدث هذا في الفقه مبكرًا، بنشأة علم أصول الفقه فرعًا معرفيًا مستقلًا واضح القسمات. وأصول الفقه إنما يؤصل القواعد الفقهية التي أرستها الأجيال المبكرة من الفقهاء المسلمين، من خلال الدرس

---

(1) Paul Vincent Spade, personal communication, January 8, 1998.

وينظر في الكلام علىٰ الجامعات ودورها في تطور علم المنطق والفلسفة الطبيعية:

Grant, *Foundations of Modern Science*, pp. 33-51, 172-4.



المستفيض للغة، والاستدلال الفقهي، والدليل. ثم حدث هذا بعد ذلك في علم الكلام استجابة للتحدي الذي شكلته الفلسفة. وفي القرن الرابع عشر، آلت المصنفات الكلامية إلىٰ أن هيمنت عليها «الأمور العامة»، وهي مباحثات مستفيضة تتصل بالفلسفة ونظرية المعرفة تقيم أساس العقائد الكلامية التقليدية.

إن الذي يبدو، بالنظر إلىٰ هذه القضية نظرًا سطحيًا كما يفعل جلُّ مؤرخي المنطق، أن المنطق توقف في العالم الإسلامي بعد ابن سينا، مكررًا إلىٰ ما لا نهاية الآراء ذاتها من خلال الشروح والحواشي. وهذا، فيما أعتقد، يغفل نقاطًا ثلاثًا مهمة:

الأولىٰ: إن مضمون الشروح والحواشي مجهول عمليًا بالنسبة إلىٰ البحث الأكاديمي المعاصر. فالمنطقي العراقي علي كاشف الغطاء في القرن العشرين يقف علىٰ حوالي خمسمئة نقطة بحث ونزاع في المنطق القديم تعرض تقريبًا لكل موضوع مهم كان قد نوقش. إن تراثًا ما يقوم علىٰ التلمذة والتخصص اشتمل علىٰ الرجال النابهين لأكثر من ألف سنة، الراجح فيه أنه لم يكن عقيمًا بالمرة.

الثانية: كما قد رأينا، إن الدرس الكثير الذي نعده نحن، أو الرواقيون أو اللاتينون الوسيطون، هو علم المنطق إنما أجري أو أعمل في الفروع الأخرىٰ، ولا سيما علم اللغة العربية أو علم أصول الفقه. فأي دراسة للإنجاز الإسلامي في علم المنطق، يؤخذ بمعنىٰ أوسع، إنما يجب أن تفحص ما أنجزه المسلمون في تلك الفروع.

الثالثة: إن نقطة البحث، بالنسبة إلىٰ ما نقصد إليه، ليست فيما إذا كان المنطق قد تطور أو لم يتطور؛ الشيء الذي يعنينا هو أنه كان مبحثًا رئيسًا في الحياة العقلية والتعليم الإسلاميين. وهذا هو موضوع الفصل القادم.



(٧)

أصيل المنطق الطويل

مرَّ أن ما عده الرواقيون والأوروبيون في القرون الوسطىٰ هو علم المنطق، في الحياة العقلية الإسلامية، امتد إلىٰ جملة من المعارف، فيها النظرية الفقهية، والنحو، والبلاغة الأدبية. **ومع هذا، فإن المنطق بمعناه الأرسطي الضيق لعب دورًا مهمًا في هذه الحياة العقلية. إن التراث الخاص بدراسة المنطق وتدريسه مثير ومهم في حد** ذاته، لكنه إلىٰ جانب ذلك صورة صافية كاشفة عن دور العقلانية الإسكولائية في الثقافة العقلية الإسلامية خاصة، ولا سيما في التعليم.

ولنحو من سبعمئة سنة، مضت المعاهد والمدارس في طول العالم الإسلامي وعرضه تفرض علىٰ الطلاب أن يدرسوا مقرَّرًا بالغ الشدة والصرامة في المنطق التقليدي القديم. ويقوم التدريس علىٰ سلسلة من الكتب المدرسية الوجيزة، التي يُكشف عن غامضها من خلال الشروح والتعليقات. تعكس هذه الكتب المدرسية الخاصة بـ «منطق المدرسة»، علىٰ نحو جوهري، الخاصيةَ الشفهية للتعليم في هذه المعاهد أو المدارس. وبالنظر إلىٰ أن الإعداد المدرسي إنما يراد منه تهيئة الطلاب لبيان أحكام الشريعة من النصوص المقدسة، فإنه ليس عجيبًا أن انصرفت عناية منطق المدرسة إلىٰ علم اللسان. كان هذا المنطق مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالمنطق الفلسفي، الذي يفترق عنه في درجة التركيز، وبالحقلين المعرفيين الخاصين بعلم أصول الفقه وبعلم اللسان العربي. وعلىٰ الرغم من بعض الأثر الذي أثَّره المنطق الغربي، فإن منطق المدرسة لا يزال يدرس بصفته جزءًا رئيسًا من المقرَّر الدراسي في المعاهد والمدارس الإسلامية في مصر، وإيران، وشبه القارة الهندية.

في «بردة النبي the Mantle of the Prophet»، كتاب رُوْي مُتَّحِدة الرائع عن الدين والسياسة في إيران المعاصرة، ثمة صورة يرسمها علي هاشمي الطالب (الحوزوي)



الذي كان في العاشرة من عمره وقد كان يحضر دروسه الأولىٰ في المنطق. يتربَّع الطلبة في جلوسهم علىٰ الأرض علىٰ شكل دائرة تحيط بأستاذهم، وهو يقرأ من كتاب ضخم، هو «حاشية الملا عبد الله»، حول الفرق بين التصور والتصديق. يمطر الطلبة، الأذكياء منهم علىٰ الأقل، الأستاذ بوابل من الأسئلة والاعتراضات، يستعين بها الأستاذ علىٰ تجلية الجوانب الدقيقة في النص[1]. لقد وقع هذا المشهد في «قم» بإيران أواخر الخمسينيات من القرن العشرين (١٩٥٠)، لكنه قد يقع في أي معهد إسلامي رئيس، بين القاهرة وحيدر آباد، في أي وقت منذ القرن الرابع عشر، وقد يكون مثل ذلك وقع في جامعة أوروبية من جامعات القرون الوسطىٰ، في مشهد تتغير فيه الأسماء وبعض التفاصيل. والذي يبدو أن المنطق إنما صار موضوعًا ثابتًا في التدريس في معاهد التعليم العالي الإسلامي قريبًا من سنة (١٣٣٠)، علىٰ الأقل في مراكز التعليم التي أصابت قدرًا كبيرًا من التطور، وقد استمر باقيًا حتىٰ في مناطق مثل مصر وشمال أفريقيا، حيث تلاشت العناية بالفلسفة عمليًا.

بلغ الجهد الذي وُقِف علىٰ المنطق في المدارس والمعاهد مبلغًا هائلًا. ففي ثمانينيات القرن التاسع عشر، مثلًا، كان واحدٌ من الدروس الثلاثة اليومية في السنوات الأربع الأولىٰ من البرنامج الدراسي ذي السنوات الثماني في كلية العلوم الدينية بديوبند الهند، كان واحد من هذه الدروس مخصصًا للمنطق. دُرِس فيها ثمانية عشر نصًا، تشتمل علىٰ عدة مجموعات متسلسلة من النص والشرح والحاشية[2].

---

(1) Mottahedeh, *Mantle*, pp. 69-78.

و«حاشية الملا عبد الله» إنما هي «شرح تهذيب المنطق» لنجم الدين عبد الله اليزدي (١٠١٥/١٦٠٦)، وهو شرح علىٰ مختصر مدرسي في المنطق، وضعه سعد الدين التفازاني (٧٩٢/١٣٩٢)، وهو مصنِّف ذائع الصيت لكتب مدرسية وشروح في معارف شتىٰ، منها المنطق). والاسم العربي الذي أثبته لكتاب رُوْي مُتَّحِدة (بردة النبي) هو الترجمة العربية التي صنعها رضوان السيد. المترجم).

(٢) ينظر في الكلام علىٰ المقرر الدراسي في المعاهد الدينية والحوزات في العصور الحديثة، بالنسبة إلىٰ مصر:

J. Herworth- Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London: Luzac, 1938), pp. 41-65.

وبالنسبة إلىٰ إيران: =



وثقافيًا، قام هذا التقليد علىٰ سلسلة من الكتب المدرسية الوجيزة والمعيارية، كان كل منها موضوعًا لمئات من الشروح. وكان جلُّ هذه الشروح إنما يقصد به الطلاب، بل كانت هي التدريبات الطلابية نفسها، علىٰ أنه كان بعضها مصنفات رئيسة رائدة في البحث العلمي الدقيق. مضىٰ هذا التقليد نشطًا قويًا إلىٰ درجة كافية، إذ طبعت أعداد كبيرة من النسخ الخاصة بنصوص صغيرة وكبيرة، أساسية أو ثانوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عشية أصبحت الطباعة مقبولة مستحسنة في البلدان الإسلامية.

كانت النصوص الأولية تطبع لأجل الطلاب، فعلَ النُّسَّاخ في القرون أو الأجيال السابقة إذ كانوا يعدون نسخًا ليقتنيها الطلاب، وكانت الشروح الكبيرة تطبع للعلماء كما لا يخفىٰ. ولا يزال كثير من هذه النصوص يعاد طبعها للطلاب.

جرىٰ الباحثون علىٰ انتباذ هذه المادة الدرسية بوصفها مادةً جدباء عقيمة علىٰ نحو موئسٍ، وهي في الحقيقة جافة، غير أنه مما لا شك فيه أن مدرسة منطقية عاصر أعضاؤها الأوائل توماس الإكويني، ورأىٰ أعضاؤها المعاصرون برتراند رسل يدفن، لهي مدرسةٌ جديرة بالعناية، بوصفها ظاهرة اجتماعية إن لم يكن ثمة شيء آخر سوىٰ ذلك. كان يجب أن تلقن الأجيالُ الكثيرة هذا التراث علىٰ نحو من الأنحاء، الأجيالُ الكثيرة التي اضطلعت بنقله - يدعم رُؤْي متَّحدة بالوثائق تأثير هذا التراث في جملة من المفكرين الكبار في إيران المعاصرة - ولكن كيف؟ هل كان أثرًا قديمًا حُفِظ في المقرر المدرسي بعيدًا عن التحفظ الأكاديمي الذي هو في غير محله، كحفظ اللاتينية في المدارس البريطانية العامة؟ هل كان آلة لإحداد عقول الفقهاء الطموحين

= Seyyed Hossain Nasr, "The Traditional Texts Used in the Persian Madrasahs," in Mohamed Taher, ed., *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, vol. 3: *Educational Developments in Muslim World* (New Delhi: Anmol Publications, 1997), pp. 56-73, esp. 65-67, and Aqiqi Bakhshayeshi, *Ten Decades of Ulama's Struggle*, trans. Alaedin Pazrgadi and ed. G. S. Radhkrishna (Tehran: Islamic Propagation Organization, 1405/ 1985), pp. 175-80, 258-9).

وبالنسبة إلىٰ الهند:

G. W. Leitner, *History of Indigenous Education in the Punjab since Annexation and in 1882* (1882; reprinted Delhi: Amar Prakashan, 1982), pp. 72-79.



وذواكرهم، كما أخبرني مرة أستاذ منطقي من الشباب تملؤه الحماسة من أحد المعاهد الباكستانية؟ هل يعين في المناظرة؟ هل يفاد منه في أصول الفقه؟ هل يقتحم بالطلبة عالم الفلسفة؟ هل يعين الأساتذة في بحثهم العلمي الخاص؟ لا ريب أن كل هذا صحيح بعض الصحة، ولكن كيف ينبغي لنا أن نزن هذه العوامل، وما هي تفاصيل ذلك كله؟.

ليس لدىٰ مؤرخي الفلسفة والمنطق الذين انصبَّ سعيهم علىٰ التراث الأوروبي، كنِيْل وزوجته أو ديميتريو، ليس لديهم شيء يقولونه فيما يتصل بالمنطق الإسلامي المتأخِّر؛ لأنهم إنما يعتمدون فيما يكتبون علىٰ المصادر اللاتينية علىٰ نحو رئيس، ولم تترجم مصنفات عربية منطقية إلىٰ اللاتينية بعد ابن رشد في القرون الوسطىٰ[١]. وإن مؤرخي المنطق الإسلامي، الذين يستوحشون من ازدحام صفحات الشروح والحواشي، غير المطبوعة أو ذات الطباعة الحجرية التي يعسر قراءتها، وذات الطبعات البولاقية القديمة، إن هؤلاء المؤرخين يسقطون ثلثي تاريخ هذا المنطق بوصفهما فترة جمود وركود[٢]. قد يكون ذلك الحكم مسوَّغًا في جزء منه، رغم أنه

---

(١) لم يتضمن كتاب نيل وزوجته (Kneale and Martha) شيئًا يتكلم علىٰ المنطق الإسلامي، ما خلا إشارات عديدة إلىٰ مبادئ ابن سينا وابن رشد التي ناقشها المناطقة الغربيون. أما ديميتريو Dumetriu فقد احتوىٰ كتابه أزيد قليلًا مما احتواه كتاب نيل وزوجته. ينظر له:

History, vol. 2, pp. 19-36.

(٢) هذا رأي ريشَّر Rescher في كتابه:

Development, pp. 73-75, 80-82,

إذ ينتهي حديثه عن المنطق الإسلامي بالقرن الخامس عشر. وهو رأي آرنالْدِيز Arnaldez في مادته عن المنطق في دائرة المعارف الإسلامية:

The Encyclopaedia of Islam, 2nd ed.; s.v., "Mant.iq,"

إذ يتقاصر حديثه عن المنطق الإسلامي إلىٰ الغزالي (١١١١). وهو رأي شمس عِناتي في:

Logic," in SeyyedHosseinNasr andOliver Leaman, eds., *History of Islamic Philosophy*, vol. 2 (Routledge History of World Philosophies I:1; London: Routledge, 1996), pp. 802-23.

الذي ينتهي حديثه عن المنطق بابن سينا، منذ تسعمئة وخمسين عامًا. ويحاول طوني ستريت Tony Street في بحثه:

Arabic Logic," in Dov M. Gabbay, *Handbook of the History of Logic*, vol. 1 (Amsterdam: Elsevier, 2004). *Greek, Indian, and Arabic Logic*. =



ليس يُعرف أحد حتىٰ الآن مؤهل لأن يثبته، لكنه كما قد رأينا، يغفل أمورًا ثلاثة؛ **الأول**: أدلة التطور الفكري وشواهده داخل المنطق الإسلامي؛ **والثاني**: السؤال الفكري المتصل بالمدىٰ الذي ينبغي أن نرسم فيه الخطوط الحدودية للمنطق ضيقًا

= أن يناقش التطور المذهبي في الفلسفة الطبيعية بين ابن سينا والقرن الرابع عشر، غير أنه ليس لديه إلا شيء قليل يقوله بشأن المنطق المدرسي. ومثله موسوعة ستانفورد للفلسفة:

Stanford Encyclopedia of Philosophy, s.v., "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic," http://plato.stanford.edu/ entries/arabic-islamic-language, Feb. 14, 2010.

إذ تتعرض لبعض النقاط التي اشتجر فيها المناطقة المدرسيون السابقون مع ابن سينا. إن كتاب ريشِّر في المقام الأول دليل مرشد إلىٰ مناطقة المسلمين الرئيسين ينتهي قريبًا من (١٥٠٠)، غير أنه مع ذلك المحاولةُ الوحيدة في وضع تاريخ للمنطق الإسلامي مسهب في كتاب. وأود القول إنه عمل عفَّىٰ عليه الزمن، لكني لا أعلم أي عمل يحاول أن يخلفه أو يحل محلَّه. وقد كتب ريشِّر أو اشترك في كتابة عدة مقالات ودراسات أخرىٰ تتناول جوانب شتىٰ من المنطق الإسلامي، ولا سيما منطق الجهات. وإن جلّ البحث المعاصر في المنطق الإسلامي مقصور إما علىٰ نشر نصوص بعينها أو ترجماتها أو شروحها، كلها تقريبًا ترجع إلىٰ فترة أبكر من الفترة التي أبحثها هنا، وإما علىٰ بحث مشكلات بعينها. ويستثنىٰ من هذا النمط خالد الرويهب Khale Elrowayheb في كتابه:

Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1500-1800," *Islamic Law and Society* 11.2 (2004), pp. 213-32.

ويناقش علي سامي النشار، في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٥، يناقش المسألة المتصلة بمنهجية البحث العلمي برمتها في العلوم الإسلامية الناضجة، متعرضًا لكل من المنطق في صورته الأصلية المضبوطة والمنطق التطبيقي الخاص بهذه الحقول المعرفية: الفقه وأصوله، وعلم الكلام، والبلاغة. وأما عمل كاشف الغطاء فهو دراسة مستقصية للموضوعات التي يدور عليها النزاع في منطق المدرسة، وهو مرجع أساسي لأي شخص يدرس هذا الموضوع، كما أنه تكملة لكتاب محمد رضا المظفر «المنطق» (بغداد، مكتبة التَّفَيُّض، ١٣٦٧/١٩٤٨، وقد أعيد طبعه مرات عديدة في النجف وقم وبيروت)، الذي كان لعدة عقود الكتاب المدرسي المعياري للطلبة الدراسين للمنطق في الحوزات الشيعية في العراق، كما يعتمد عليه في إيران علىٰ نحو جليّ. ينظر في الكلام علىٰ تبني العلوم العقلية في التعليم الإسلامي:

Sonja Brentjes, "On the Location of the Ancient or 'Rational" Science in Islamic Educational Landscapes (AH 500-1100)," *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 4.1 (2002), pp. 47-71.



واتساعًا؛ **وأخيرًا**: السؤال الاجتماعي المتصل بالسبب الذي لأجله كان هذا الضرب من المنطق يدرَّس في العالم الإسلامي لأمد بعيد.

المنطق الإسلامي حتى القرن الثالث عشر

إن «منطق المدرسة» -كما أسميه لأمِيزَه من المنطق الفلسفي الذي نجده في نصوص كالشفاء لابن سينا، ولأميزه من العناصر المنطقية في معارف كالنحو وأصول الفقه- **إنما هو منطق أرسطوطالسي إلىٰ مدىٰ بعيد، علىٰ الصورة التي نسقه عليها ابن سينا. ومن الجليِّ البيِّن أن هناك ما هو أكثر من ذلك، غير أن هذه هي الحقيقة الكبرىٰ في تاريخ المنطق الإسلامي.**

أُغلقت المدارس الفلسفية الوثنية في الإمبراطورية البيزنطية آخر الأمر في أول القرن السادس. وتخبرنا المصادر الإسلامية المبكرة فيما بعد أن أبرز المتمرسين بالمنطق اليوناني وأهمهم إنما كانوا من المسيحيين الناطقين بالسريانية، الذين درَّسوا المنطق في معاهدهم معتمدين علىٰ «التحليلات الأولىٰ» لأرسطو. ابتدأ المنطق الإسلامي سيرته في منتصف القرن الثامن بالترجمات الأولىٰ لتصانيف أرسطو المنطقية، غير أنه لم يستحكم ويستقر استقرارًا حقيقيًا حتىٰ نهاية القرن التاسع تقريبًا، عندما ذاعت الترجمات الممتازة الرفيعة لآثار أرسطو كلها ولكثير من شروحها. وجلُّها نقله العلماء المسيحيون الناطقون بالسريانية. ثم شهد القرن العاشر مساعي إلىٰ تمثُّل هذه المادة المنطقية ومزجها في الثقافة العقلية الإسلامية، بإظهارها وإنارتها، ويمثل ذلك شروح الفارابي عليها، والتنقيحات الشهيرة للكتب التي تشكل «أُرجانون» أرسطو.

كان ابن سينا، وهو مصنِّف ازدهر في أوائل القرن الحادي عشر، هو من أعطىٰ المنطق الإسلامي صورته النهائية. كان أرسطو هو أرسطو، حتىٰ باللغة العربية، فلم يكن سهل القراءة ميسورها. علىٰ أنه كان لابن سينا موهبة سارَّة مسعِدة وذلك لوضوحه ومنهجه ولغته العربية النقية الصافية، وقد حلت آثاره محل آثار أرسطو في العالم الإسلامي. واليوم، بقيت مخطوطة واحدة كاملة فحسب من الأرجانون باللغة



العربية، وكل الترجمات العربية لشروحه اليونانية مفقودة تقريبًا، لكن مخطوطات ابن سينا وشراحه تغص بها المكتبات في الغرب[١].

هذا بالإضافة إلىٰ أن القرون الثلاثة التي تلت موت ابن سينا شهدت اعتراضات قوية علىٰ منطقه، أثارها أنصار المنطق ومعارضوه علىٰ السواء. وقد سبق أن رأينا معارضات السيرافي النحوي[٢]، والغزالي المتكلم[٣]. وقد رفض السهروردي الفيلسوف المتصوف (١١٩١)، الشاب المعاصر لابن رشد، رفض النظرية «الجوهرية» في المنطق الأرسطي، علىٰ أسس معرفية وميتافيزيقية، علىٰ الرغم من أن الذي يبدو أن نقوده للمنطق وتبسيطه المقترح له لم يكن كل ذلك ذا أثر[٤]. ثم إن هذه الاعتراضات التي أثارها السهرودي بسطها ووسعها ابن تيمية أعظم سلفي في تاريخ الإسلام (١٣٢٨)، في أول القرن الرابع عشر، وهو الذي هاجم المنطق باسم مذهب اسمي غالٍ ومذهب ذرِّي مستمد من المتكلمين الأشاعرة[٥].

وعلىٰ أية حال، فإن هذا الاتجاه كان قد أخذ بالتغيُّر قبل ابن تيمية بأكثر من نصف قرن. فقد وصل شرحان مؤثران علىٰ «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، وهو كتاب مدرسي مقتضب في الفلسفة، ما انقطع من ذيوعه وانتشاره. كان الشرح الأول، الذي وضعه فخر الدين الرازي المتكلم (١٢٠٩)، رفيق السهروردي في الدراسة إذ تتلمذا علىٰ شيخ واحد، كان شرحًا نقديًا لابن سينا، ولكنه مع هذا ساعد في جعل الفلسفة موضوعًا جديرًا بالتقدير يستأهل الدراسة لدىٰ المتكلمين. بينما أجاب الشرح الثاني، الذي وضعه الفيلسوف والعالم التجريبي العظيم الذي ازدهر في القرن الثالث عشر

---

(١) نوقشت حركة الترجمة في الفصل الرابع. وينظر في الكلام علىٰ ترجمات آثار أرسطو:

F. E. Peters, Aristotle and the Arabs (New York Studies in Near Eastern Civilization, no. 1; New York: NYU Press, 1968), and *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus* (New York University Department of Classics Monographs on Mediterranean Antiquity; Leiden: E. J. Brill, 1968).

(٢) ينظر الفصل الرابع.

(٣) ينظر الفصل الرابع.

(4) Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's "H. ikmat al-Ishraq"* (Brown University Judaic Studies Series 97; Atlanta: Scholars Press, 1990).

(٥) ينظر الفصل السادس.



نصير الدين الطوسي (١٢٧٤)، أجاب عن انتقادات الرازي هذه، وأصبح موضوعًا لتعليقات وحواشٍ تجلُّ عن الحصر[١]. فكان أن أصبحت حلقة الطوسي التدريسية هي مبدأ منطق المدرسة ومطلعه.

الكتب المدرسية وشروحها

كان الطوسي واحدًا من أولئك الذين عملوا مع المنغول الغزاة في الخمسينيات من القرن الثالث عشر، وقد كوفئ بعطاء سخي باذخ، بأن يؤسس مرصدًا في مراغة، وقد كانت عاصمة الدولة المغولية لذلك الحين في إيران[٢]. وعلىٰ الرغم من أن وظيفة المرصد الرئيسة إنما كانت الاشتغال بالفلك، فإن العلوم العقلية كلها كانت تُدرَس وتدرَّس، وفيها المنطق[٣].

لقد كتب الطوسي كثيرًا في المنطق الفلسفي، من ذلك كتاب وجيز وضعه بالفارسية، هو «أساس الاقتباس»[٤]، وهو شرح علىٰ منطق ابن سينا في كتابه «الإشارات والتنبيهات»، إلىٰ جانب آثار عديدة أخرىٰ. وعلىٰ الرغم من أن هذه

---

(١) ثمة نشرات كثيرة لشرحه هذا، أيسرها وصولًا نشرة سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠.

(٢) ينظر الفصل الخامس. وينظر في الكلام علىٰ المرصد:

Parvïz Varjavand, *Kavush-i Ras.d-khana-I Maragha*]Excavation of the Maragha observatory[(Tehran: Am«ïrKab«ïr, 1366 Sh./1987).

ينظر في الكلام علىٰ واحد من تلاميذ نصير الدين:

Walbridge, *Science*, chap. 1.

(٣) يمكن أن تتتبع مراجع بيبلوغرافية أخرىٰ من خلال كتاب ريشَر .Rescher (Development) ومن المصنفات المحيطة جدًا في الكلام علىٰ نصير الدين الطوسي كتاب مُدرِّس رِضَوي «أحوال وآثار الخواجة نصير الدين»:

Mudarris Rid. awï, *Ah. wal wa- Athar-i Khwaja Nas. ïr al-Dïn al-T. usï* (Intisharat 282; Tehran: Tehran University Press, 1334/1955).

والمخطوطات الخاصة بآثار نصير الدين المتصلة بموضوعات كثيرة، متوافرة جدًا.

(٤) أساس الاقتباس، تحقيق مدرس رضوي:

(Intisharat-i D«anishgah-i Tihran 12; Tehran: Khurdad, 1324/1947).



الكتب كانت شائعة ذائعة، فإنها لم تكن لتتخذ كتبًا للتدريس. في حين حققت عدة مختصرات وضعها معاصرون للطوسي رواجًا وذيوعًا دائمين، وقد بقيت، علىٰ نحو مباشر أو غير مباشر، أساسًا لتدريس المنطق في أغلبه في المعاهد الإسلامية حتىٰ الوقت الحاضر. وهؤلاء المنطقيون المعاصرون للطوسي هم نجم الدين دَبيران الكاتبي القزويني، وأثير الدين الأبهري، وسراج الدين الأرموي، الذي هو أقل شأنًا من صاحبيه إلىٰ حد ما. إن الكاتبي (١٢٧٦) ذو شهرة كبيرة وذلك لكتابه «الشمسية»، وهو مقدمة إلىٰ علم المنطق، وكذلك لكتاب مدرسي في الفلسفة واسع التأثير أيضًا، هو «حكمة العين»[(١)]. وإنما كان الأبهري (١٢٦٤) ذا صيت وشهرة عريضين لكتابه «إيساغوجي»، وهو مقدمة أولية في المنطق ذائعة ذيوعًا هائلًا، غير أنه كتب أيضًا مختصرات أخرىٰ احتفظت كذلك بذيوعها ورواجها، بالإضافة إلىٰ كتاب وجيز في الفلسفة، وهو «هداية الحكمة»[(٢)]. وآخر الثلاثة، وهو سراج الدين الأرموي (١١٩٨-١٢٨٣)، أقلهم شأنًا بعض الشيء، لكن كتابه الوجيز في المنطق وهو «مطالع الأنوار»، استرعىٰ عناية بعض الشراح[(٣)].

إن حقيقة أن ثلاثة علماء يصنفون في الوقت ذاته نصوصًا مدرسية متشابهة مصنوعة، تدلنا علىٰ أنه كان ثمة حاجة لتصانيف من هذا الطراز في التدريس. وقد ضمن لهذه المصنفات حياتها الباقية تصانيف أخرىٰ كتبها علماء آخرون في القرنين الرابع عشر وأول الخامس عشر. كان الأول من هؤلاء العلماء قطب الدين الرازي (١٣٦٥) المعروف بـ «التحتاني»، أي «من يسكن في الطابق التحتاني»، تمييزًا له عن آخر يكنىٰ «قطب الدين» الذي كان يسكن في الطابق «الفوقاني» من المدرسة ذاتها. وضع قطب الدين التحتاني شروحًا معروفة مشتهرة علىٰ عدة من النصوص المدرسية، كان أهمها شرحه علىٰ الشمسية، المعروف تحببًا لدىٰ أجيال من الطلبة بـ «القطبي». ووضع أيضًا حاشية نموذجية معيارية علىٰ إشارات ابن سينا، تناقش الخلافات بين شرحي الطوسي والرازي[(٤)].

---

(1) Rescher, *Development*, pp. 203-04.

(2) Rescher, *Development*, pp. 196-7.

(3) Rescher, *Development*, p. 195.

(4) Rescher, *Development*, pp. 215-16.



ثم اعتنىٰ بعمله هذا، بعد ذلك في القرن الرابع عشر، مصنفان ذكيان موهوبان صنفا عدة كتب مدرسية، هما: الشريف الجرجاني (١٤١٤) وسعد الدين التفتازاني (١٣٩٠)[1]. وضع كلاهما حواشي معروفة مشتهرة علىٰ جملة من الكتب الأقدم، وأنشآ كذلك مختصرات أخرىٰ تخصهما، أصبحت بدورها موضوعًا لشروح وحواشٍ وتعليقات. كتب قطب الدين كتابيه «الكبرىٰ» و«الصغرىٰ» بالفارسية. فكان هذا علامة علىٰ إسباغ الطابع الفارسي المتزايد شيئًا فشيئًا علىٰ الفلسفة والمنطق، وكانت توضع علىٰ الدوام، كما مرَّ، كتب ومصنفات باللغة المحلية يقصد بها العامي غير المتخصص، لا العلماء أو الطلاب، الذين ينتظر منهم أن يؤلفوا أو يشتغلوا بلغة علمية تخصصية. علىٰ أن التفتازاني والجرجاني كليهما وضعا كذلك كتبًا مدرسية معروفة مشهورة في موضوعات وميادين أخرىٰ، كعلم النحو مثلًا[2]. وبعد هذا الذي ذكرناه، يصبح التتبع البيبليوغرافي لهذه الآثار عسيرًا جدًا سرده بالتفصيل، مع الشروح والحواشي التي تبلغ المئات عددًا.

والحدث الرئيس الذي وقع من بعدُ هو تحول إيران إلىٰ التشيع في القرن السادس عشر، تحولًا صدع هذا التراث إلىٰ فرعين إيراني وهندي (علىٰ الرغم من أنهما استمرا يؤثر أحدهما في الآخر). كثير من العلماء الإيرانيين السنة هاجروا إلىٰ الهند هربًا من الاضطهاد، فخلفهم علماء الشيعة الطامحون إلىٰ الغِنىٰ في هذه الأرض ذات الثروة الخرافية، والأمراء ذوي اللطف والدماثة والمجاملة. وعلىٰ الرغم من أن طلاب الحوزات واصلوا درسهم للكتب الأساسية نفسها، فإنهم واصلوا درسها من خلال شروح أخرىٰ غير التي كانت. وليس واضحًا حتىٰ الآن ما إذا كانت المذاهب المنطقية قد انشعبت أو تباعدت هي الأخرىٰ أيضًا، غير أن المناطقة في إيران الشيعية لا يزال ينظر إليهم أقرانهم الهنود من السنة نظر التقدير والاحترام علىٰ مضض. وكان يدرس

---

(١) ينظر الفصل السادس.

(٢) ينظر في الكلام علىٰ التفتازاني:

Rescher, *Development*, pp. 217-18.

وينظر منه كذلك في الكلام علىٰ الجرجاني:

pp. 222-3.



المنطق كذلك في جامعة الأزهر العظيمة بالقاهرة، وفي أماكن أخرىٰ كذلك في غالب الظن، لكن يظهر أنه كان أقل نشاطًا وقوة[1]. فعندما نشر الناشر القاهري العالم فرج الله زكي كردي مجموعًا منتخبًا في مجلدين في علم المنطق لاتخاذهما مادة للتدريس في الأزهر في أول القرن العشرين، كانت النصوص الرئيسة التي انتخبها: كتاب «الشمسية»، والشرح المتقدم ذكره الذي صنفه التحتاني (قطب الدين الرازي)، وحواشيَ صنفها الجرجاني والتفتازاني والهندي عبد الحكيم السيالكوتي الذي ازدهر في القرن السابع عشر. وقد استطاع أن يضمنها أثرين مصريين فحسب، هما: حاشية تمتاز ببعض المزايا صنفها الدسوقي، وتقريرات وضعها الشيخ الأكبر للأزهر. ولعل هذه الأخيرة إنما كتبت بطلب من الناشر، وغالب الظن أنه كان يعتمد عليها في الفصول الدراسية، غير أنها ليست أكثر من تعليقات بسيطة ليست ذات خطر علىٰ الكلمات الصعبة، هي بسيطة غير أنها بالغة الدلالة فيما يتصل بنوع البحث العلمي المنطقي ومستواه في المدرسة العربية السنية الرئيسة للتعليم الإسلامي[2].

وعندما أضحت الطباعة في نهاية المطاف شائعة الاستعمال في منتصف القرن التاسع عشر، طبعت النصوص المنطقية المعيارية، ليقتنيها الطلاب ويفيدوا بها علىٰ وجه رئيس. وسبق أن ذكرت أنه طبعت مجموعة من هذا القبيل في القاهرة؛ وثمة كثير سوىٰ ذلك، إلىٰ جانب المجاميع الجميلة المطبوعة طبعًا حجريًا المنشورة في طهران، وإسطنبول، وسائر المراكز الرئيسة للطباعة الإسلامية في الهند، وبخاصة دلهي، ولكنو، وكاونبور (وتنطق اليوم: كانبور) ولاهور. لقد طبعت جملة كثيرة من هذه المجاميع. وقد نسخت من أحدها الصورة رقم (١) زيادة في الإيضاح[3]. وهناك

---

(١) ولكن ينظر:

Khaled El-Rouayheb, "Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth Century Egypt?" *Die Welt des Islams* 45.1 (2005), pp. 1-19.

(٢) المجموع المشتمل علىٰ شرح قطب الدين ...، الجز الثاني، القاهرة: فرج الله زكي الكردي، ١٠٩٥/١٣٢٣.

(3) Majmu'ah-yi Mant.iq (Lucknow: Munshï Naval Kishore, October 1876/Ramadan 1293).

وقد وصَف هذا المجموع جون والبريدج Johon Walbridge في بحثه:

A Nineteenth Century Indo-Persian LogicTextbook," *Islamic Studies* (Islamabad) 42:4(Winter 2003), pp. 687-93.



أيضًا آثار أخرىٰ نشرت باللغات الإسلامية المحلية، إما بوصفها مقدماتٍ ومداخلَ وإما بوصفها ترجماتٍ حرفية. وقد طُبعت، في إيران في القرن العشرين، كتب منطقية وجيزة مكتوبة باللغة الفارسية، وكذلك في الهند، حيث كانت اللغة الفارسية هي لغة المتعلمين، في القرن التاسع عشر. ثم أخذت الترجمات والشروح الأوردية تظهر في الهند شيئًا فشيئًا في القرن العشرين، حين غابت الفارسية من الاستعمال العام، وحين تناقصت مستويات التدريس بالعربية. كما كانت تنشر في القاهرة الآثار المنطقية المكتوبة باللغات الإسلامية لجنوب شرق آسيا، ليفيد منها الطلبة الوافدون إليها من تلك الأقاليم القصيَّة[1]. لقد استمرت الطبعات الحجرية القديمة تطبع لتستعمل في المدارس والحوزات، ولا تزال المتون أو النصوص الأصلية تطبع من حين لآخر. وحتىٰ هذا اليوم، يدرِّس طلبة علم الكلام في إيران، وتركيا، وباكستان، والهند، هذا النمط من المنطق علىٰ أنه جزء رئيس من تأهيلهم.

استناد التعليم إلى نصوص المنطق المدرسي

إن طلاب علم الكلام وأساتذته، الذين هم علىٰ الدوام المشتغلون الرئيسون بهذه النصوص، إنما كانوا، ولا يزالون، إسكولائيين، يعكس اعتمادهم عليها مناهج التعليم الإسكولائية. وإن عاملين هما المسؤولان علىٰ نحو رئيس عن تحديد شكل هذه النصوص وطريقة استعمالها: الصعوبات والعوائق المتصلة بالمخطوطات، ثم تفضيل المسلمين التحمُّل الشفهي لتحصيل المعرفة.

قلة الآن من يقدرون تلك الصعوبات العملية التي واجهها أولئك القاصدون إلىٰ حفظ المعرفة ونقلها في زمن المخطوطات. لقد كان أمام العلماء أن يختاروا إما أن يستصنعوا نسخهم الخاصة من الكتب التي يحتاجونها، وهي نسخ يكلفون نسَّاخًا محترفين بإعدادها لقاء عمولة (أو يكلفون طلابهم بإعدادها)، وإما أن يشتروها من

(١) وأنا مدين بهذه المعلومة لمايكل فِينِر Michael feener.



الورَّاقين (بائعي الكتب). كان الورق يصنع يدويًا، ومن ثمَّ فإنه غالي الثمن[١]. وبغض النظر عن مصدر هذه النسخ فقد كان الكتاب ذا كلفة في الوقت والمال، أو فيهما معًا. علىٰ أن الكتاب المدرسي إنما ينبغي أن يُضبط ويدقق بعناية قبل أن يُعتد به أو يعتمد عليه، والأفضل أن يكون ذلك بقراءته علىٰ أحد الذين استحكمت معرفتهم بذلك النص، أو بتصحيحه من إملاء أحد من إخوة هذا الطراز. لقد كان اختيار كتاب ما دون ضبطه بطريقة من هاتين الطريقتين خطيئةً علمية تشبه تمامًا الخطيئة العلمية الحديثة المتصلة بنسخ الهوامش من دون التحقق من الإحالات تحققًا شخصيًا. لقد كان ثمة تفضيل قوي، علىٰ نحو يمكن فهمه، للكتب المختصرة والشاملة والسائرة. ولهذا السبب فقد كانت النصوص الأقدم تأخذ طريقها إلىٰ الاختفاء، فتستبدل بها أخرىٰ أحدث وأكثر كمالًا، تنطوي علىٰ مضامينها[٢].

(١) وقد وصف لي عبد الله تسبيحي Abdullah Tsbihi، رؤيته للقرويين في سيالكوت، إحدىٰ القرىٰ الهندية الرئيسة في صناعة الورق، وهم يجمعون القش والمواد النباتية الأخرىٰ، التي يخلفها الفيضان، ليستعملوها في صنع الورق.

(2) Franz Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship* (Analecta Orientalia 24; Rome: Pontificium Institutem Biblicum, 1947), p. 61.



رسالة شمسية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أبدع نظام الوجود واخترع ماهيات الأشياء بمقتضى الجود وأنشأ بقدرته أنواع الجواهر العقلية وأفاض برحمته حركات الأجرام الفلكية والصلوة على ذوات الأنفس القدسية المنزهة عن الكدورات الإنسية خصوصا على محمد صاحب الآيات والمعجزات وعلى آله التابعين له بالحجج والبينات وبعد فهذا كتاب في المنطق سميته بالرسالة الشمسية في القواعد المنطقية ورتبته على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة أما المقدمة ففيها بحثان الأول في ماهية المنطق وبيان الحاجة إليه العلم إما تصور فقط وهو حصول صورة الشيء في العقل أو تصور معه حكم وهو إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا ويقال للمجموع تصديق و

١ - (صفحة من كتاب منطقي ذي طبعة حجرية)



ثم إن العلماء المسلمين، ثانيًا، آثروا دائمًا التحمُّل الشفهي للمعرفة. ولهذا جذوره في التاريخ التفصيلي الخاص بتلقي العلوم الدينية، إذ كان الحديث إنما ينقل نقلًا شفهيًا. كما أنه له صلة أيضًا بغموض الخط العربي، وبخاصة في أشكاله الأولىٰ، وبتقدير بصير للقيود والعوائق المتعلقة بالمخطوطات، وللنقل المكتوب للمعرفة بصورة عامة. ولم يكن النفور عن اعتماد النصوص المكتوبة والاستيحاش منها بالحدة ذاتها في العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة؛ لأن المرء يملك نظريًا أن يستنبط القراءة الصحيحة وحده، غير أن الاعتبارات التربوية والتعليمية والتقاليد العلمية تحفز إلىٰ التحمل الشفهي حتىٰ في هذين الميدانين. وكان المناطقة المسلمون الذين تلقوا علومهم في المعاهد والحوزات يوافقون أفلاطون تمام الموافقة في أن الفلسفة إنما ينبغي أن تتعلم عن طريق المحاورة. ومن يَعرِض أنه يتولىٰ تعليم ذاته يكون مثارًا للسخرية والانتقاص من طرْفٍ خفي، علىٰ الرغم من أنه قد تكون إنجازاته مثار إعجاب وتقدير.

يعكس نمط النصوص المدرسية هذه الظروف والتحيزات، وتظهر المخطوطات والطبعات الحجرية بوضوح كيف تقدَّم هذه النصوص وكيف يعتمد عليها. فقد كان النص الرئيس أو المتن كتابًا مدرسيًا وجيزًا، من قبيل الشمسية للكاتبي وإيساغوجي للأبهري. وهما يقعان إجمالًا في نحو عشر إلىٰ عشرين صفحة -إذ كان أن ترجمتُ إيساغوجي في يوم واحد-؛ ولذا فإنهما غامضان مبهمان بإيجازهما هذا. يملك الطالب شراء هذا النص المدروس من المكتبات، وغالبًا ما يقيده إملاءً في الحلقة أو الصف ثم ينسخه بعناية علىٰ وجهه الصحيح في بيته. ويملك كذلك أن يحفظه غيبًا حفظًا حرفيًا بإتقان، وهذا يفسر السبب الذي لأجله أعيدت كتابة بعض هذه النصوص بالطريقة المتبعة في كتابة الآيات القرآنية. واستنادًا إلىٰ علم المخطوطات، كان هذا النص يكتب في الغالب، بثمانية سطور أو عشرة فحسب في كل صفحة، مع فراغ بين السطور يبلغ سنتيمترًا، وهوامش فسيحة. أتاحت هذه المجانفة عن المبدأ المتبع في المخطوطات، المتعلق بعدم هدر الورق، أن تستعمِل الحلقةُ الدرسية النصَّ علىٰ أنه كُرَّاس. يتناول الأستاذ النص سطرًا سطرًا، والحق أنه يتناوله كلمة كلمة، فيشرحه.



٢- (مخطوطة تظهر تعليقات الطلاب بين السطور وفي الهامش).



يثْبِت الطلاب شروح الكلمات والعبارات الصعبة بين السطور، ثم يكتبون شروحًا أكثر بسطًا في الهوامش[1]. وقد يدقق الطلاب هذه التعليقات الهامشية التي دونت بإملاء من أستاذهم، ثم ينشرونها باسمه علىٰ أنها شرح، ويسمىٰ هذا عادة «حاشية».

تبدو هذه الطريقة جافة ثقيلة علىٰ نحو ممل جدًا، بيد أنه من الواضح أنها لم تكن كذلك عندما يديرها أستاذ محترف. إذ كان الطلاب يُحفَزُون إلىٰ إثارة الصعوبات والاعتراضات، التي ينهض الأستاذ أو طلاب آخرون للإجابة عليها. وإنما تستند مكانة الطالب ورتبته في عيني أستاذه وعيون الطلاب الآخرين إلىٰ قدرته علىٰ الصمود في هذا المعترك المستوفَز للآراء المتباينة.

وغالبًا ما كان يستعان بالشروح المكتوبة لإكمال النص الأساسي وإتمام نقصه. وهي لا تُستظهر غيبًا، وإنما تفيد في تبيين الكتاب الأصلي وبسطه للطلاب في دراستهم البيتية، وفي توفير النصوص اللازمة للدراسة المعمقة للمادة الجوهرية. وتفيد أيضًا، كالشأن في الكتب المدرسية المعاصرة، في مدِّ نطاق الأساتذة الموهوبين وتيسير الوصول إليهم والإفادة منهم. ولأن المقرر يقصد إلىٰ استعراض الموضوعات ذاتها مرة بعد مرة بمزيد من عمق وتفتيش؛ فإن تعاقب الشروح والحواشي وتسلسلها يستعان به في ملاءمة حاجة الطلاب بمستوياتهم المتباينة، وقد تتخذ هذه الشروح والحواشي المتسلسلة أدلة للمعلمين يهتدون بها. وكانت أشهر سلسلة من هذا القبيل في علم المنطق هي: سلسلة كتاب «الشمسية» للكاتبي، مع كتاب التحتاني (قطب الدين الرازي) «القطبي»، وحاشية الجرجاني علىٰ القطبي، وتقرير السيالكوتي عليه، ويُشفع هذا عادة في الهند بتقرير مير زاهد علىٰ القطبي، وبتقرير البِهاري علىٰ مير زاهد. هذه المجاميع من النصوص إنما هي، إذا ما قرئت معًا أو أخذت دفعة واحدة، صورة مكتوبة تحاكي المناظرة الحية في الحلقات الدراسية، وهي كذلك إعداد للطالب الذي ينبغي أن يكون قادرًا علىٰ خوض ضرام هذه المناظرة بنجاح. وثمة أيضًا جنس آخر من الكتب المدرسية يتكلم علىٰ آداب المناظرة والجدل. وهي أقل شيوعًا إلىٰ حد بعيد، غير أنها تسير علىٰ الغرارِ ذاته في المتون المدرسية والحواشي. والراجح أنها كانت تطلب ليستعين بها الطلاب المتقدمون الذين يطمحون إلىٰ أن

---

(١) ينظر، نموذجًا لذلك، الشكل التوضيحي رقم ٢. ويظهر الشكل التوضيحي رقم ٣ كيف طُوِّع هذا النمط من النصوص ليناسب الكتب المدرسية المطبوعة طباعة حجرية.



يشتغلوا بالتعليم في المعاهد والحوزات أو ربما في بلاط الملوك، حيث كانت المناظرات في المضمارين كليهما إمتاعًا ومؤانسة شائعين. إن هذه الجدالات علىٰ هذه الصورة لم تعد تنعقد بحسب ما أعلم، غير أن قواعد الجدل والمناظرة تنعكس صورتها في الاستدلال في نصوص أصول الفقه[1].

إن هذا القبيل من النصوص إنما كان حصيلة نظام تعليمي كان ضيقًا ومحدودًا غير أنه يقوم علىٰ الاعتراض العقلي. يشير رُوْي مُتَّحِدة إلىٰ أن كثيرًا من المفكرين البارزين في إيران المعاصرة، إنما كانوا حصيلة هذا الضرب من التعليم، ويُلمع إلىٰ أنه علىٰ الرغم من أن كثيرًا منهم يعترضون علىٰ الدين التقليدي، فإنهم يتذاكرون دائمًا تعليمهم الديني بحب وإعجاب عظيمين[2].

ماهية المنطق المدرسي

إن صورة المنطق الإسلامي، كما هو الشأن في حقول الفلسفة الإسلامية الأخرىٰ، إنما حدَّد معالمها ابن سينا، وإن لمن المحقَّق تقريبًا أن نصوص منطق المدرسة إنما نسجت مباشرة علىٰ طراز منطق ابن سينا في كتابه الأخير الرئيس، «الإشارات والتنبيهات». وعلىٰ الرغم من بعض المساعي إلىٰ فرض نظام جديد علىٰ موضوع المنطق، من قبل الغزالي علىٰ وجه الخصوص في كتابه «معيار العلم» والسهروردي في كتابه «حكمة الإشراق»، فقد مضىٰ طراز ابن سينا في جُلِّه راسخًا.

يشتمل المنطق، في الموسوعات الفلسفية علىٰ تسعة مباحث كبرىٰ، كل مبحث منها إلا واحدًا يقابل مصنَّفًا من مصنفات أرسطوطاليس:

- مبحث الحدود: كتاب «إيساغوجي» لفرفوريوس.

---

(١) وهذه حقيقة ذكرها لي خالد عبد الرشيد. وينظر في نظرية الجدل والمناظرة وتاريخها:

Larry Benjamin Miller, "Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through the Fourteenth Centuries," Ph.D. dissertation, Princeton University, 1984.

(2) Mottahedeh, p. 109 and passim.



خطبة الكتاب

وبعد فقد طال الحاح المشتغلين علي والمترددين الي أن أشرح لهم الرسالة الشمسية وأبين فيه القواعد المنطقية علما منهم بانهم سألوا أعريقا ماهرا واستمطروا سحابا هامرا

٣- (شرح علىٰ متن مدرسي مطبوع طباعة حجرية).



- مبحث المقولات: «المقولات أو قاطيغورياس».
- مبحث القضايا: «العبارة».
- مبحث القياس: «التحليلات الأولىٰ».
- مبحث البرهان: «التحليلات الثانية».
- مبحث الجدل: «طوبيقا».
- مبحث الخطابة: «الخطابة».
- مبحث السفسطة: «السفسطة».
- مبحث الشعر: «الشعر».

تضم هذه القائمة إليها كتابين لا يُعدَّان جزءًا من «الأورجانون» في التراث اليوناني هما: «الخطابة» و«الشعر». وتشكل الخمسة الأخيرة «الصناعات الخمس» في القياس التطبيقي. ولما أن كانت «التحليلات الأولىٰ» تتناول القياس بصورة عامة؛ فقد ظَنَّ المناطقة المسلمون أن الكتب الباقية كلها، وهي التحليلات الثانية وطوبيقا والخطابة والسفسطة والشعر، ظنوا أنها إنما تناولت أقيسة تتخذ ضربًا مختلفًا من المقدمات التي تنتج من ثَمَّ ضربًا مختلفًا من النتائج. وهذه المقدمات إنما هي، تِباعًا، مقدمات يقينية، ومقبولة قبولًا عامًا، ومسلَّمة، ووهمية، ومخيلة. وهي تفيد نتائج برهانية، وجدلية، وخطابية، وكاذبة، وشعرية. وهكذا يتألف المنطق في كتاب ابن سينا الأهم «الشفاء»، من تسعة مجلدات، يتناول كل مجلد منها واحدًا من هذه المباحث. ويتبع كتاب الطوسي «أساس الاقتباس» الخطة ذاتها.

علىٰ أنه غيَّر مناطقة المدرسة هذه الطريقة المتبعة بعض التغيير. فقد بدؤوا بالمقدمة القائلة بأن المعرفة كلها إما تصور وإما تصديق، وهذا موضوع الدرس الأول المشهود في المنطق الذي شهده علي هاشمي (الشخصية الرئيسة في كتاب رُؤْي مُتَّحِدة: بردة النبي). والأول، وهو التصورات، فكرة في الذهن، والثاني، وهو التصديق، تلك الفكرة محكومًا عليها بإيجاب أو سلب. وهذان هما الحدود والقضايا. هذا الفرق أو التمييز ليس أمرًا جديدًا أحدثه مناطقة المدرسة؛ إذ يوجد لدىٰ أرسطو وابن سينا، وهو كذلك نقطة البداية لكتاب الطوسي «أساس الاقتباس». ومن ثَمَّ، فإنهم يقسمون



مصنفاتهم جريًا علىٰ هذه القسمة، فصولًا تتحدث عن الحدود، والقضايا، والأقيسة، والصناعات الخمس.

وبعد وضع هذا التفريق الأولي بين التصور والتصديق، ينتقل منطقيو المدرسة إلىٰ مبحث الدلالة، وهي الطرائق المتعددة التي تدل بها كلمة ما علىٰ معناها. وبعد تمييزهم بين الكلي والجزئي، يعقِّبون بالمحمولات الخمسة لدىٰ فرفوريوس، وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، قائلين في هذا الصدد بالحمل الذاتي والحمل العرضي. ويضمِّنون مناقشتهم للحدود أنواع التعريفات، قابلين بالتعريف الأرسطي «الجوهري»، علىٰ الرغم من أن وجود هذا القبيل من التعاريف وصحتها أو صلاحيتها كانت موضوعات محلَّ نزاع محتدم في الفلسفة الإسلامية. ولم تكن المقولات تناقش أو تتناول علىٰ نحو عام، علىٰ الأقل في الكتب المدرسية الابتدائية؛ وذلك لأنها كانت مسألة ميتافيزيقية أكثر منها منطقية.

يناقش القسم الثاني من منطق المدرسة القضايا، سواء أكانت حملية أم استثنائية. كما تناولت الكتب الأكثر عمقًا، كالشمسية، القضايا الموجَّهَة، سواء أكانت القضايا ضرورية أم ممكنة، غير أن الغالبية من الكتب المدرسية لا تتطرق إليها، بالرغم من أن المناطقة المسلمين كان لديهم نظرية متطورة رفيعة تتصل بمنطق الجهة ومنطق الزمان. كما ناقش هذا القسم أيضًا موضوعات من قبيل العكس، والتناقض، والتضاد، ومربع التقابل[1].

وتناول القسم الثالث الأقيسة الحملية الاستثنائية. فإذا ناقش النص الذي بين أيدينا قضايا الجهات، فمن المرجح أن يكون فيه ثمة إشارة ما إلىٰ أقيسة الجهات، ولكن علىٰ سبيل الإجمال. وتنتهي هذه الكتب المنطقية بإشارة موجزة إلىٰ «مادة» الأقيسة،

---

(1) Nicholas Rescher, *Temporal Modalities in Arabic Logic* (Foundations of Language, Suppl. Series 2; Dordrecht: D. Reidel, 1967); idem, "The Theory of Temporal Modalitiesin Arabic Logic and Philosophy," in idem, *Studies in Arabic Philosophy* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966), pp. 81-110; idem, and Arnold van der Nat, "The Arabic Theory of Temporal Modal Syllogistic," in George F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany: SUNY Press, 1975), pp. 189-21.



أي الصناعات الخمس، تتناول علىٰ نحو رئيس أنواع المقدمات المستعملة في البرهان. وفي نص تبلغ صفحاته العشرين، فإن هذا الموضوع لن يستغرق صفحة أو صفحتين، ومن الواضح أنه ملحق. وقد لاحظ المناطقة المسلمون أنفسهم أن النصوص المعيارية في تراثهم أضافت إلىٰ المنطق الأرسطي أيضًا مباحث تفصيلية خاصة بالدلالة، وحذفت المقولات، واختصرت مبحث الصناعات الخمس إلىٰ الحد الأدنىٰ[(١)].

والذي يبدو أن هذه الخُطة العامة استمرت ثابتة من دون تعديل علىٰ مدىٰ التاريخ الطويل لمنطق المدرسة. إنه بيقين كان ثمة تباينات وخلافات، غير أنها إنما تظهر في الحواشي، وتُتَناوَل في التفاصيل، وليس في البناء الأساسي للنسق المنطقي. ويُتَحقق من مضمون هذه المباحِثات من خلال التفتيش الصبور في الشروح، وهو أمر لم ينجَز بعد[(٢)]. وأحد أمثلة نقاط النزاع، وهي نقطة يسهل وضع اليد عليها وذلك لأنها كانت موضوعًا لرسالة مستلقة، وهي وضع الشكل الرابع في القياس، الذي لم يقل به أرسطو لكن قال به وقواه بعض متأخري المناطقة[(٣)]. إننا نعرف أكثر من ذلك إلىٰ حد ما عن الجدالات المتصلة بالمنطق التي اشتغلت بتصويرها كتب الفلسفة، غير أنه ليس واضحًا فيما إذا كانت هذه الجدالات قد خاض لجَّتها المناطقة المدرسيون.

ويفصح بناء كتب المدرسة تمامًا عن الاهتمامات المنطقية للمصنفين والطلاب. لقد كانوا مهتمين، قبل أي شيء، بعلم الدلالة، أي بالعلاقة بين الكلمات والمعاني. فتشغل مباحث الدلالة ومباحث الألفاظ وتصنيفها من كتاب الطوسي «أساس الاقتباس»، وهو نص فلسفي، تشغل قريبًا من خمسة بالمئة، وهي نسبةٌ تضاهي نسبة «إيساغوجي» كتاب فرفوريوس إلىٰ مؤلفات أرسطو المنطقية. في حين تشغل ربع كتاب الكاتبي «الشمسية»، وثلث كتاب الأبهري «إيساغوجي». وهي أيضًا كما هو

---

(١) كاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية: ص ٦. وابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨، الطبعة الرابعة، ٣: ص ١٨٨-١٨٩. و(النشرة الإنجليزية منه):

trans. Rosenthal, pp. 142-3.

(٢) ما عدا كتاب كاشف الغطاء نقد الآراء المنطقية.

(٣) رسالة في إنتاج الشكل الرابع، ص ٨٣-٨٤، في:

Majmu'ah-yi Mant.iq, pp. 83-84.



واضح مسألة تتصل بالتفكير الإبداعي؛ إذ يحدد واحد من النصوص الأولية طرائق تسعًا مستقلة يمكن لكلمة ما أن تخبر بها عن الشيء[1]. وبصرف النظر عن ذلك، فإن الذي يبدو أن مناطقة المدرسة إنما كانوا يعتنون في المقام الأول بتحمُّل المنطق وتبليغه تبليغًا وافيًا يتجنبون به أخطاء الاستدلال البسيطة. ولم تعطَ الصناعات الخمس التي قد يظن المرء أنها أحد مباحث علم المنطق، بهذا الالتفات، سوىٰ قبلة أو وعدٍ، كما سيحدث للبرهان. وفي الحقيقة، إن أهم ضروب الاحتجاج في الفقه الإسلامي إنما هو قياس العلة أو قياس التمثيل، الذي ليس هو أحد ضروب القياس (المنطقي الشمولي) بوجه ما، وكانت مشروعيته موضوعًا لجدل مثمرٍ بين الفقهاء المسلمين علىٰ مرِّ القرون[2].

ويبدو السبب الكامن وراء هذا التخيُّر للموضوعات جليًا بيِّنًا. إذ كانت نصوص منطق المدرسة يُتَوجَّه بها إلىٰ الطلاب الذين يدرسون الفقه الإسلامي. ولم يكونوا يؤهلون تأهيل الفلاسفة. وعلىٰ الرغم من أن بعضهم سيصبح واعظًا، فإن التأهيل البلاغي الخطابي إنما كان ينجز بطرائق أخرىٰ (غير طريق المنطق)، وإن البلاغيين المسلمين، وهم ورثة التراث العربي العميق المعقد المتصل بالدرس البلاغي، أفادوا بعض الإفادة من استشارة تراث أرسطو. والذي احتاجه طلاب الفقه والشريعة أيضًا بعد كل ذلك إنما كان التعرف إلىٰ الكيفية التي تتواشج بها الألفاظ والمعاني. لدىٰ النظرية الفقهية الإسلامية فرض وهو، كما في أولىٰ مسلماتها، أن الفقه الإسلامي إنما ينبغي أن يستنبط من النصوص الدينية، لا أن يضعه المشرِّعون من البشر. وكان علىٰ الفقهاء المسلمين أن يعتصروا المعاني من القشور الجافة من النصوص العتيقة، وأن يفعلوا ذلك علىٰ نحو ليس تعسفيًا، حتىٰ لو لم يمكن الجزم بها علىٰ الداوم. لقد كانوا يدركون إدراكًا تامًا أن الفقه الإسلامي، كما يبينونه، ليس هو نسقًا من الحقائق غير

---

(1) In *Majmu'ah-yi Mant.iq*, p. 120, margin.

(2) Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986). *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.v., "K. iy«as."



القابلة للتغيُّر والتبدُّل، بل هو بالأحرىٰ نسيج من «الظن» القائم علىٰ المعرفة[1]. ولذلك فقد قلت حاجتهم إلىٰ الدليل البرهاني الذي يصنف في مرتبة مثالية جدًا، ولم يكونوا بحاجة إلىٰ امتلاك القدرة علىٰ التمييز بين مستويات الصحة المنطقية.

علىٰ أن قدرة الفقهاء علىٰ استعمال منطقهم لبيان الفروق الدقيقة في المعنىٰ وإقامة الأدلة المشكلة إنما هي، في الحقيقة، مَضرِب مَثَل، وهي في غالب الأحيان موضوع للتَّندُّر. فيروىٰ، مثلًا، أن طالبًا شابًا معدمًا من طلاب علم الكلام، جلس هو وأبوه في بيت يقضيان فيه أيام العطل، يقتسمان بيضة واحدة علىٰ العشاء. فسأله الأب: ماذا تدرس هذه الأيام؟ فقال له: المنطق. فقال: وما ذاك؟ فقال له: هو علم به أستطيع أن أثبت أن هذه البيضة الواحدة إنما هي بيضتان. ومضىٰ الفتىٰ يثبت مسألته بأدلة منمقة غير مفهومة تمامًا. فقال الأب: أنا في غاية الغبطة والحبور أنك استطعت أن تثبت وجود بيضتين في هذه الصحفة. سآخذ هذه البيضة، ولك أن تأخذ الأخرىٰ[2].

إن منطق المدرسة مجموعة فرعية من منطق الفلاسفة، غير أن الاثنين يفترقان في محط العناية والتركيز وفي الأهداف. إن منطق المدرسة لا يحرر نفسه بوجه ما تحريرًا كليًا من غاياته التربوية. كما أن لدىٰ مناطقة المدرسة كذلك عناية ضئيلة بالتطبيقات الميتافيزيقية للمنطق. وهذا يعكس الغايات التربوية لمنطق المدرسة، كما أنه يعكس غالبًا الانتقادات الموجهة إلىٰ الفلسفة التي وضعها الغزالي وآخرون كثيرون. لقد كانت نصوص المنطق الفلسفي بعامة جزءًا من «الخلاصات» الفلسفية الكبيرة التي قصد الفلاسفة المسلمون إلىٰ كتابتها. وقد تنطوي في أغلب الظن علىٰ حجج وأدلة حول المبادئ المنطقية الأساسية. رفض السهروردي علىٰ سبيل المثال، التعريف

---

(١) وهذا صحيح علىٰ وجه الخصوص عندما يستعمل قياس العلة، ينظر:

Hasan, *Analogical Reasoning*, pp. 24-25.

وينظر في مناقشة ما إذا كان الفقه علمًا برهانيًا: شهاب الدين القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكة، نزار مصطفىٰ الباز، ١٤١٨/١٩٩٧، ٣: ص ١٣٩ وما يليها.

(2) M. G. Zubaid Ahmad, *The Contribution of India to Arabic Literature from Ancient Times to 1857* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1967), p. 133.



«الجوهري» (الحد الأرسطي)، وعاب المنطق المتقدم بوصفه تغييرًا أو خلطًا للألفاظ عديم النفع والجدوىٰ. وقد كان مناطقة الفلاسفة أيضًا يعتنون بجوانب من المنطق، ذات تطبيقات ميتافيزيقية، مثل مبحث المقولات. وأخيرًا، لقد كان المنطق الفسلفي بصورة عامة أعسر وأصعب، وينضوي علىٰ مباحثات عميقة في موضوعات من قبيل منطق الجهة. ومع ذلك، فإنه قد يكون هذا التفريق مبالغًا فيه؛ وذلك لأنه كان يمكن للمصنفين أن يكتبوا في النمطين جميعًا، وقد فعلوا، كالكاتبي والتحتاني مثلًا.

إن منطق المدرسة، علىٰ النحو الذي مرت مناقشته في الفصل السابق، متصل بالمعارف الأخرىٰ، وبخاصة أصول الفقه وعلم الكلام والعلوم اللسانية العربية. وتدرك صلة المنطق الوثيقة بهذه المعارف، ولا سيما النحو، في جملة من المناسبات، عندما تكون هذه المصنفات (معًا) في المخطوطات ذاتها، أو عندما تنشر معًا في مطبوعات القرن التاسع عشر الحجرية. ولا يُظهر هذا الأمر القرابة العقلية بينها فحسب، وإنما يظهر حقيقة أن الطلاب إنما كانوا يدرسون هذه الموضوعات في الوقت نفسه.

تجديد المنطق المدرسي

كان منطق المدرسة فنًا ثابتًا مستقرًا دام دهرًا طويلًا، قريبًا من ثمانية قرون حتىٰ الآن. ينزع النوع الأدبي الأثير فيه، وهو الشرح الموضوع علىٰ نص من النصوص المدرسية، ينزع إلىٰ إخفاء قلقه وجدالاته الداخلية، معطيًا لهذا الفن اتساقًا سطحيًا ظاهريًا. ويقينًا إن الديمومة الطويلة والذيوع المتواصل لنصوصه الأولىٰ يشيران إلىٰ أن التغيير إنما جاء بطيئًا، وفي صورة مزيد من التقسيمات والإيضاحات أكثر منه صياغة جديدة جوهرية. ثم إن الجدل سمة يختص بها التدريس في هذا النمط من المنطق، فقد كتبت مئات الشروح علىٰ النصوص المعيارية، كما يدلنا الذيوع الطويل لهذا الفن علىٰ أن فيه حياة داخلية موّارة قادرة علىٰ أن تستحوذ علىٰ عناية الأساتذة والطلاب قرنًا بعد قرن.



كان التسليم بالتطورات الحادثة في المنطق الحديث وإقرارها في تراث المدرسة بطئيًا وعلىٰ نحو جزئي. وتتبدىٰ الدلائل أو العلامات الظاهرية لحضور الأثر الغربي ببطء شديد. فنجد في المطبوعات الحجرية الهندية في القرن التاسع عشر في المنطق والموضوعات المدرسية الأخرىٰ، نجد ملاحظات مرقَّمة تربط التقريرات أو التعليقات بالنص، علىٰ الرغم من أن هذه الوسيلة إنما كانت تستعمل في المخطوطات علىٰ نحو أقل منهجية وتنظيمًا. ثم بدأت، أخيرًا، تظهر إشعارات حقوق النشر في المنشورات الحجرية التي هي بوجه ما نشرات تحاكي النسخ المخطوطة المكتوبة قبل ذلك بقرنين. وفي التسعينيات من القرن التاسع عشر، عيِّنت لجنة فرعية في جامعة البنجاب في لاهور، لتضع المقابلات العربية للألفاظ الإنجليزية المتصلة بالمنطق القديم؛ وكان أعضاؤها علماء هنودًا علىٰ دراية واضحة بالمنطق التقليدي العربي والأوروبي كليهما، وعلىٰ دراية بالعربية والإنجليزية، غير أن المنطق الأوروبي الذي كانوا يتناولونه منطق أرسطي، ليس يختلف كثيرًا عن منطقهم هم، فليس هو المنطق الرياضي الذي هو آخذ بالتطور في ألمانيا وإنجلترا[١]. وفي منتصف القرن العشرين كانت الكتب المنطقية الإيرانية تقدم أحيانًا المقابلات الإنجليزية للمصطلحات المنطقية العربية. ثم بدأت تظهر باللغات الإسلامية كتبٌ تتكلم علىٰ آخر التطورات في المنطق الغربي بأعداد لا تفتأ تزداد شيئًا فشيئًا علىٰ مدىٰ القرن العشرين، علىٰ الرغم من أن هذه الأعمال لم يكن لها سوىٰ أثر قليل مباشر في التعليم في المدارس. فقد كان مصنفوها ذوي تعليم غربي، ولم يكونوا في الغالب علىٰ دراية بالمنطق علىٰ النحو المعمول به في المدارس. ونتيجة لذلك، لم يبدُ أن أعمالهم تناقش القضايا التي تشغل المناطقة المدرسيين. علىٰ أن الحال في إيران كان أفضل بعض الشيء، حيث يتابع أولئك الذين تلقوا تعليمًا (حوزويًا) دراستهم في الجامعات الحديثة، غير أنه حتىٰ هذا اليوم في باكستان، علىٰ سبيل المثال، ليس هناك صلة تقريبًا بين المناطقة والفلاسفة التقليديين في المدارس أو الحوزات والمناطقة الغربيين الذين يعنون بالدراسات الشرقية في أقسام الفلسفة في الكليات والجامعات.

---

(1) Chaudhri Ali Gauhar, "Glossary of Logical Terms,", Punjab University Library, Oriental Division manuscripts, catalog number Ar h II.45.

وقد ضم إلىٰ هذه المصطلحات الشواهد التي تعضدها.



وليس يسعني أن أدفع رغبتي في أن أختتم حديثي (في هذا الموضوع) بذكر استثناء واحد فريد شذَّ عن هذا النمط، وهو العراقي الشيعي آية الله محمد باقر الصدر (١٩٨٠). إذ تلقىٰ ثقافته وتعليمه في النجف، المدينة الجامعية الشيعية في قلب العراق وهي المنافس المعاصر الرئيس لـ «قم»، التي هي المركز الإيراني للدرس الشيعي. وضع الصدر، وهو من الرعيل الأول من (الحوزويين) الذين تلقوا إلىٰ جانب ذلك تعليمًا حديثًا، وضع نقودًا بعيدة الأثر علىٰ الماركسية والرأسمالية الليبرالية من منظور إسلامي[1]. ويظهر أنه تحقق فيما بعد من أن الأفلاطونية المحدثة في التراث الإسلامي، لم تقدِّم أساسًا مقنعًا مرضيًا للدين؛ ولذا فإنه رفض الأسس التي تقوم عليها كتبه المبكرة، وشرع في بناء نسق جديد، سماه «المذهب الذاتي». والثمرة الوحيدة الباقية من هذا الجهد - إذ كان أعدمه صدام حسين عام (١٩٨٠)، بعد أن أذاعت به الحملات الدعائية الإيرانية، بوصفه بـ «خميني العراق» - إنما هي كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء»[2]، وقد حاول أن يناقش فيه اعتراض التجريبيين الإنجليز المتصل بنظرية المعرفة. وأهم ما في الكتاب البرهان المستفيض المطول، الذي حاول أن يظهر فيه معتمدًا علىٰ نظرية الاحتمالات المستمدَّة من كتاب رَسِّل Russell «المعرفة الإنسانية»، أنه عندما يمضي المرء في (حياته) علىٰ اختيار التصرفات والأفعال بيقين اعتمادًا علىٰ أي معرفة سابقة تقر لديه، يكون الإيمان بالله حينئذٍ أمرًا محتملًا يمكن إثباته. كان الكتاب مثار حيرة عظيمة لدىٰ المناطقة التقليديين في المدارس والحوزات، الذين أدهشتهم، علىٰ وجه الخصوص، المناقشة التفصيلية للاحتمال. ولنا أن نفترض مطمئنين، أن رسل كان يمكن أن يكون أكثر ارتياحًا إلىٰ المنطق المدرسي التجريدي الموجَّه منهجيًا.

❁ ❁ ❁

---

(١) فلسفتنا، وقد طبع طبعات كثيرة، و(النشرة الإنجليزية) منه:

Our Philosophy, trans. Shams C. Inati (London: Muhammadi Trust and KPI, 1987

واقتصادنا، وقد طبع طبعات مرات كثيرة.

(٢) وقد طبع طبعات كثيرة.



لا يحقق المنطق الاتفاق أو عدم الخلاف، حتىٰ عندما يستند إلىٰ التفكير الفلسفي، أو إلىٰ الوحي الذي يتوارثه جملة العلماء ذوي الدقة والإخلاص الذين هم جديرون بهذه الوراثة ويستطيعونها. من دون شك أنه كان ثمة قضايا كان المسلمون علىٰ استعداد لأن يركبوا متن الخطر بالشقاق والفرقة في سبيلها، بل كان ثمة قضايا كثيرة أخرىٰ يمكن أن يختلف بشأنها الحكماء من الرجال، قضايا ذات أهمية جوهرية حقيقية، غير أنه لا يمكن أن يرتضي المخلصون منهم انقسام المجتمع بسببها. وفي هذا تكمن القصة الجديرة بالملاحظة والتأمل التي تتصل بإضفاء الطابع المدرسي علىٰ الخلاف في الإسلام.



(٨)

إضفاء الطابع المدرسي على الخلاف

إن إثارة الأسئلة ثم الاختلاف في أجوبتها إنما يمثلان صميم التجربة الإسلامية وجوهرها. فقد جاء المؤمنون الأوائل، وغير المؤمنين علىٰ السواء، إلىٰ النبي بأسئلتهم. وقد اشتمل قدر كبير من آيات القرآن وكذلك قدر أكبر منه من الأحاديث الإجابةَ علىٰ هذه الأسئلة. ثم بعد موت النبي حمل المؤمنون أسئلتهم إلىٰ أولئك الذين اتصلت معرفتهم به. ثم انطلقوا بها لاحقًا إلىٰ أولئك الذين هم علىٰ علم بالأخبار الموروثة عن القرن الأول من المؤمنين، أو الذين هم حملة الحكمة الدينية المتراكمة في المجتمع الإسلامي. ولا يزالون يأتون بأسئلتهم أولئك الذين يعرفون بالعلم أو يظن بهم ذلك. غير أن الإجابات التي يتلقونها لم تكن هي ذاتها. وفي هذا تكمن واحدة من معضلات الحضارة الإسلامية الوسيطة وإنجازاتها.

❁ ❁ ❁

ثلاث ظواهر كانت قد حيرتني، تتصل كل واحدة منها علىٰ نحو خاص من الاتصال بأثر الخلاف في المجتمع الإسلامي. وتمتُّ كلها بصلة كذلك إلىٰ السمة العميقة ذاتها للدين الإسلامي في صورته السابقة علىٰ الحداثة وهي: الاستعداد أو المسارعة إلىٰ إضفاء الطابع المدرسي علىٰ الخلاف الدائم المستمر.

١- لماذا ارتضىٰ العلماء المسلمون الاختلاف في مسائل قد لا يكون لها سوىٰ جواب واحد صحيح: المذاهب الفقهية، ونصوص القرآن والمجاميع الصحيحة للحديث، وما كان علىٰ هذا الطراز؟

٢- لماذا تخيَّر المسلمون مقررًا دراسيًا يؤهلون به رجال الدين يُعنىٰ بالمبنىٰ دون المعنىٰ، وأسلوبًا تعليميًا يعنىٰ بالمناهج التفسيرية التي قد لا يجد سوىٰ حفنة قليلة من العلماء، في الحقيقة، فائدة عملية لها؟



٣- لماذ أفلح المسلمون في أن يتفقوا بشأن العلاقة بين الدين والمجتمع في العصور الوسطىٰ، ولم يفلحوا في فعل ذلك في الأزمنة الحديثة؟

السؤالان الأولان هما موضوع هذا الفصل، في حين يتناول الفصلان التاسع والعاشر السؤال الثالث.

الموقف الإسلامي الكلاسيكي من الخلاف

الإسلام دين الوحدة والشريعة، ومع ذلك درج المسلمون في القرون الوسطىٰ يتقبلون الخلاف المنهجي ذا الطابع المدرسي ويتسامحون فيه. وهناك جملة من الأمثلة لهذا القبيل من الخلاف الذي لا يزال.

المذاهب الأربعة: اختلف المسلمون، وهم بشر من البشر، بعضهم مع بعضهم الآخر في حياة النبي، غير أن الخلاف لم يكن ليثير مشكلة عقلية في تلك الأيام المجيدة المبجلة: وإنما هي قضايا كانت تحال فحسب إلىٰ النبي ذاته، ثم يفصل فيها. واجه الإسلام أزمته العظيمة الأولىٰ مبكرًا جدًا في «الفتنة» الأولىٰ، وهي الحرب الداخلية التي لحقت مقتل الخليفة عثمان. إذ احتربت الجيوش الإسلامية بعضها مع بعضها الآخر بسبب أكثر هذه القضايا الدينية خطرًا وهي: طبيعة الإمامة بعد النبي. تبعتها «فتن» أخرىٰ. كان كثير منها حروبًا في سبيل الإمامة، احتجاجًا علىٰ فساد الحكم علىٰ الأغلب، غير أنه وقعت «فتن» عقلية أيضًا. فقد تجادل المسلمون الأوائل حول طبيعة الشريعة أو الفقه ومحتواهما، وحول العقائد الرئيسة في الإسلام، وحول نص القرآن، وحول ما ينبغي أن يقبل من الأحاديث وما ينبغي أن يردَّ بوصفه غير موثوق أو مكذوبًا.

وإنه حتىٰ ظهور المدارس الفقهية المستقلة المتمايزة بعد وفاة النبي بنحو قرنين، لم تكن مسألة الخلاف قد أصبحت مشكلة عقلية حقيقية مستحكمة. وقبل ذلك، كانت قد وقعت، من دون شك، اختلافات بين العلماء المسلمين البارزين، غير أن تلك القضايا إنما وقع الجدل فيها انطلاقًا من الفرضية أو المسلَّمة القائلة بأن فريقًا واحدًا



فحسب يمكن أن يكون محقًا، وينبغي من ثمَّ أن يكون الفرقاء الآخرون مخطئين، أي من دون إثارة الأسئلة التي تدور حول طبيعة الخلاف وأسبابه من حيث هو. ومع ذلك، فقد أدرك العلماء المنصفون شيئًا فشيئًا أنهم إنما ركبوا الخطر بشق عصا الإسلام في سبيل مسائل في الشريعة صغيرة ضئيلة كان يمكن أن ينشأ بشأنها تباين في الرأي نزيه ومأمون. ثم إنهم، غيرَ راغبين في أن يفعلوا ذلك، سلموا بأن ذلك الخلاف الناشئ حول موضوعات من الفقه وحول قضايا دينية أخرىٰ كان بسبيله إلىٰ أن يصبح سمة مستقرة دائمة في الإسلام.

ويعبَّر عن قبول التباين في الرأي والتسامح فيه في حديث نصه: «**مهما أوتيتم به من كتاب الله فالعمل به، لا عذر لأحد في تركه، فإن لم يكن في كتاب الله فسنة مني ماضية، فإن لم تكن سنة مني فما قال أصحابي، إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فأيما أخذتم اهتديتم، واختلاف أصحابي رحمة**»[1]. وهذا الحديث حديث موضوع بيقين، مثل أحاديث أخرىٰ مشابهة تجيز الاختلاف في النصوص القرآنية، غير أنه مع ذلك نفيسٌ. فهو يظهر، مثل أغلب النصوص الموضوعة، موقفًا فقهيًا أو كلاميًا يجد المرء في نفسه قوة طاغية نحوه تدفعه إلىٰ أن ينسبه إلىٰ النبي وأن يفتريه عليه.

ورغم أن الحديث الموضوع قد لا يفيد القطع من الناحية الفقهية، فإن الإجماع يفيده بيقين، وقد نصَّ الإجماع آخر الأمر علىٰ أن المذاهب الفقهية الرئيسة الأربعة كلها مذاهب شرعية، وعلىٰ أن الاتجاهات المختلفة للرأي داخل كل مذهب منها اتجاهات شرعية. وعمليًا، فإنه يُتَّجه في الفقه الشيعي الاثني عشري أن يكون مقبولًا كذلك، مع أنه لم يكن ثمة اتصال عقلي بالقدر نفسه بين علماء الشيعة وعلماء السنة. وقد كان أمرًا مستقرًا تمامًا لدىٰ علماء مذهب منها أن يَدرُسوا المصنفات الموضوعة في فقه المذهب الآخر ويعلقوا عليها. كان ثمة تنازع يعرض بين الفينة والأخرىٰ، غير أنه يندر أن يرتابوا في مشروعية ما عليه علماء المذاهب الأخرىٰ. بل إنه حتىٰ مصطلح «مذهب» يدل علىٰ هذه السماحة. فهو اسم مكان من الجذر المعنوي «ذهب»، ويعني مثلًا «الطريقة» و«المنهج»، و«أسلوب العمل والصورة التي يُجرىٰ بها». وهم

(١) جلال الدين السيوطي، اختلاف المذاهب، تحقيق عبد القيوم بن محمد شفيع البستوي، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٩: ص ١٩-٢٠.



لا يستعملون كلمة «فرقة»، التي تحمل مدلولًا فيه انتقاص بادٍ. ومن ثَمَّ، فقد كانت هذه الطريقة المتعلقة بقبول الخلاف المستحكم طريقة متبعة في الحقول الأخرىٰ للدرس والفكر الإسلاميين.

والذي يبدو أن هناك عاملين اثنين يفضيان إلىٰ هذا القبيل من السماحة في الاختلاف. فمن الناحية الأولىٰ، يضفي المسلمون دائمًا قيمة عظيمة علىٰ الوحدة. فالمسلمون «أمة» واحدة، وليس هناك مسلم يرتضي أو يركن بوجه من الوجوه إلىٰ الفرقة الصريحة في المجتمع. كان المجتمع الإسلامي سياسيًا وحدة واحدة لقرن من الزمان تقريبًا، بصرف النظر عن الحروب الأهلية العديدة، غير أن التشوف إلىٰ استرجاع تلك الوحدة لا يزال ذا أهمية سياسية حقيقية واقعية؛ إذ ليس ثمة نظير مسيحي أو بوذي لـ«منظمة المؤتمر الإسلامي»، المنظمة الحديثة الشاملة التي تظلل الدول الإسلامية. كما أن علماء المسلمين لا يرتضون، علىٰ نحو مماثل، اتخاذ الانقسام أو الشقاق طريقًا إلىٰ حل النزاعات. بالتأكيد، فشل المسلمون في أن يرتقوا إلىٰ هذا الصورة المثالية من الوحدة، غير أنها حقيقية، وتنطوي، مع ذلك، علىٰ شيء من القوة.

ثم إن طبيعة الدين الإسلامي، من ناحية ثانية، جعلت من الخلاف والتنوع حقيقة ثابتة من حقائق الحياة. فالإسلام دين النظام؛ إذ كل فعل إنساني متصوَّر، من حيث المبدأ، يمكن أن ينضوي في واحد من الأحكام الخمسة المتصلة بالأمر والنهي الشرعيين. وبعد وفاة النبي، كما قد رأينا، كانت منابع التشريع قد انقطعت؛ ولذا فإن كل الأسئلة الفقهية التي استجدت فيما بعد أجيب عنها من خلال نظر العقل غير المعصوم وبحثه في القرآن وفي المحفوظات التي اختزنتها ذاكرة المجتمع المتصلة بأقوال النبي وأفعاله، وأقوال أصحابه وأفعالهم. وفي ظل هذه الظروف كان الخلاف النزيه حتمًا لازمًا. كانت تواجه العلماء المسلمين باستمرار مشكلة الفصل أو القضاء فيما أخبرهم النبي أن يفعلوه بشأن المشكلات التي لم تكن قد أثيرت في أثناء حياته، وكانت المشكلة الأساسية، علىٰ وجه التحديد، هي كيف نحل مثل هذه المنازعات المنعقدة حول ما كان النبي قد قاله.

ومن الجليِّ أن ثمة كثيرين يعتقدون أن بعض الخلافات كانت من الخطورة بحيث



تبعث الريبة في إيمان الخصم -فقد كانت مسألة الجبر والاختيار في بعض الأحايين المسألة الأولىٰ من هذا القبيل، وكانت مسألة تعيين الأحق بخلافة النبي هي المسألة الثانية- علىٰ أنه من الجليّ، كذلك، أنه لم يكن لواحد من العلماء أن يسمي عالمًا آخر «كافرًا أو غير مؤمن» من جراء التباين في مسألة صغيرة تتصل بأحكام العقود. ولذا فقد انبعث إلىٰ الوجود توافق إسلامي علىٰ نحو مميز. إذ أصبح الفقه الإسلامي هو حلبة الرأي ومضماره. وعلىٰ المؤمن أن يتحقق ما وسعه ذلك من الحكم الشرعي ثم يتبعه، إما بأن يدرسه بنفسه دراسة متعمقة، وإما بأن يتبع القول الأرجح لشخص ما درسه مثل هذه الدراسة بنفسه. والله إنما يجزيه علىٰ نواياه الحميدة الحسنة إذا ما أخطأ الحكم وسيجزيه جزاء آخر إضافة إلىٰ هذا الجزاء إذا ما أصابه ثم اتبعه. ثم في القرن الثاني عشر، اتخذت العلوم الإسلامية المختلفة شكلها النهائي، فكان الخلاف والتنوع المدرسيان فيها أمرين جوهريين[١].

لقد كان المسلمون، إبان القرون الوسطىٰ، قادرين علىٰ أن يحفظوا وحدتهم الدينية بهذه الوسيلة القائمة علىٰ التسامح المنهجي مع التنوع والاختلاف ضمن نطاق معين. قام هذا التسامح علىٰ الفهم الصحيح لظنية المذاهب الفقهية الكبرىٰ، والفهم الصحيح لمدىٰ الخلاف ونطاقه في ميادين الدرس الديني الأخرىٰ. وفي النهاية، أصبح فهم أصول هذا الخلاف، فعلًا، الموضوع الرئيس للتعليم الإسلامي. إن حقيقة أن الفقه إنما أثّر في الدولة غير أنها في الغالب لم تفرضه أتاحت للتنوع في الرأي والممارسة الفقهيين أن يستمرَّ من دون انتهاك لما تنعقد عليه قلوب العلماء المستقلين من آراء، وإن فرضته فإنها ستفرض الانقسام وتؤسس له. وإن حقيقة أن الرحلة إنما كانت ثقيلة الخطىٰ، وأن المسلمين كان بعضهم بمنأىٰ عن بعضهم الآخر، جعلت من هذا

---

(١) يمكن أن يكون كتاب ابن رشد، بداية المجتهد، إيذانًا بمجموعة من هذا القبيل من الاختلافات، ينظر منه (النشرة الإنجليزية):

Bidayat, trans. Nyazee, Distinguished Jurist's Primer

وينظر كذلك:

Hallaq, *Shari'a, pp. 60-71 and passim, and idem, The Origins and Evolution of Islamic Law* (Themes in Islamic Law 1; Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 150-77.



التسامح أمرًا يسهل حفظه واستبقاؤه؛ ذلك لأنه كان هناك ضرب من التسامح في الأعراف المحلية علىٰ وجه الخصوص.

لا تختلف المذاهب الفقهية اختلافًا عظيمًا، حتىٰ لو عددنا فيها التشيع، لكنها نشأت عن الجدالات العميقة في الإسلام في أول عهده حول مصادر التشريع ومناهجه. وقد تكون الاختلافات ذات أهمية؛ فقد اختلف الحنابلة والحنفية، علىٰ سبيل المثال، فيما إذا كان للمرأة أن تتزوج بغير إذن وليها. وهي قضية كانت قد أربكت الباكستانيين في بعض الأحيان. ولكن، علىٰ الرغم من أن المذاهب تدعي أنها إنما تصور الشريعة الإلهية كما أنزلت علىٰ محمد، فقد كان المسلمون، قريبًا من القرن الحادي عشر، مطمئنين إلىٰ الاعتقاد بأنه ثمة، علىٰ الأقل، أربع نسخ مقبولة من الشريعة علىٰ حد سواء. لقد بنيت مجمَّعات ملحقة بالمساجد تحتوي مدارس لكل مذهب من المذاهب. إذ ينهض علماء أي مذهب منها لوضع شروح علىٰ مصنفات المذاهب الأخرىٰ. فأضحىٰ التنوع في الشريعة الإلهية بذلك تنوعًا مدرسيًا.

قراءات القرآن السبع: تتصل أكثر الأمثلة إدهاشًا للتسامح مع الاختلاف في الإسلام بالنص القرآني. أنزل الكتاب المقدس علىٰ محمد منجمًا علىٰ أجزاء يتراوح طولها بين بضعة سطور وبضع صفحات. يعتقد أغلب العلماء، في القرون الوسطىٰ والعصر الحديث، أنه لم يكن قد جمع جمعًا كاملًا عند وفاة النبي. وعلىٰ الرغم من أنه يبدو يقينًا أن بعض السور أخذت شكلها الحالي بتوجيه من النبي، فإن ثمة مزيد دلائل علىٰ أنه لم يجْمع بنفسه كل ما أوحي إليه في شكله ونظامه الحاليين. استظهر جلُّ المسلمين الأوائل الجادِّين أجزاء من القرآن؛ ويروىٰ عن بعض منهم أنه كان لديهم مصاحفهم المكتوبة الخاصة بهم. ونتج عن ذلك أنه كان هناك نسخ عديدة مختلفة للقرآن ذائعة قيدَ التداول بعد موت النبي؛ فيقال إنه كان لدىٰ علي، ابن عم النبي، نسخة من القرآن رتبت فيها السور ترتيبًا تاريخيًا (بحسب تاريخ النزول)، وأنه كان لدىٰ ثلة أخرىٰ من صحابة النبي نسخ رتبت فيها السور علىٰ أنحاء أخرىٰ. كما أن هناك فروقًا في النص المكتوب بين النسخ المتعددة، إضافة إلىٰ بعض الفروقات الأكبر. كان ثمة خلاف علىٰ سبيل المثال فيما إذا كانت سورة الفاتحة، وهي دعاء



شهير تتكون منه السورة الأولىٰ من القرآن، وفيما إذا كانت السورتان الأخيرتان وأدعية أخرىٰ مثلها قصيرة، جزءًا صحيحًا من القرآن. ويقال إن عثمان، الخليفة الثالث، اهتم وأصابه القلق لأن الاختلافات ثارت حول النص الصحيح للقرآن، ولأن كثيرًا من أصحاب النبي الذين يحفظون أجزاء منه قتلوا في الحرب. فعيَّن لجنة تجمع النسخة الرسمية المعتمدة منه، ثم كان أن أعدمت النسخ الأخرىٰ. إن هذا، وفقًا للروايات الإسلامية الوسيطة، هو الطريق أو الكيفية التي بها وصل إلينا القرآن الموجود اليوم «ما بين الدفتين»، علىٰ حد الاستعمال القديم. علىٰ أن بعضهم تشكك جادًا في صحة النسخة العثمانية من القرآن، فقد كان النص العربي المكتوب يفتقر إلىٰ النَّقْط وإلىٰ العلامات الصوتية الموجودة في العربية الحديثة. ولذا فقد كان ثمة خلاف معتبر حول نص القرآن الصحيح في القرون الأولىٰ. وهذه قضايا حَرية بأن تكون في جلِّها مقلقةً أكثر من النقاط البسيطة اليسيرة، التي لم تؤثر غالبًا في المعنىٰ، من قبيل ما إذا كان فعل بعينه مذكرًا أو مؤنثًا (باعتبار الفاعل) أو مبنيًا للمعلوم أو مبنيًا للمجهول. وقد أمكن الفصل في هذه المسائل من خلال النقاط والعلامات الصوتية التي لم تستحدث إلا لاحقًا. وثمة أيضًا بعض الخلافات في النحو وصورة النطق قامت علىٰ الخلاف العلمي المنعقد حول الطبيعة الدقيقة للغة العربية التي نزل بها القرآن. وأخيرًا، كان هناك خلافات عارضة متفرقة بشأن الصورة التي كان عليها النص العثماني الأساسي. لقد نوقشت هذه القضايا كلها كثيرًا في الكتب الوجيزة المدونة في القرون الوسطىٰ، المتعلقة بعلوم القرآن والقراءات، التي هي أشكال القراءة المختلفة للنص القرآني.

انتهىٰ العلماء المسلمون، آخر الأمر، إلىٰ توافق جدير بالملاحظة والتأمل، وهو الاتفاق علىٰ أن ثمة سبع قراءات صحيحة للقرآن علىٰ حد سواء، لكل منها نسختان مختلفتان اختلافًا بسيطًا. ثم ثلاث قراءات أخرىٰ هي أنزلُ قليلًا من الأولىٰ في الصحة والوثوقية، ثم أربع قراءات أخرىٰ هي أنزلُ صحة كذلك من تلك القراءات. وقد قيل إن هذا التنوع والاختلاف إنما هو علامة من علامات لطف الله ورحمته بالمسلمين، ثم إن هذه النسخ السبع كلها كانت، ولا تزال، تعد صحيحة، وأنها



صدرت عن النبي وأخذت منه. وحتىٰ هذا اليوم، ثمة قرَّاء للقرآن يرتلونه وفقًا لنسخه السبع جميعها[1].

كتب الحديث الستة: إنه لأمر مقبول بصورة عامة، كما قد رأينا في الفصل الثالث، القول بأن عددًا هائلًا من الأحاديث إنما وُضِعَ في القرون الأولىٰ للإسلام؛ ولذا لم يكن أمرًا عجبًا أن وقع خلاف كثير بشأن أي هذه الأحاديث هو الصحيح تمامًا. لقد أنشأ العلماء المسلمون الأوائل طرائق شتىٰ للتعامل مع هذه الكثرة الكاثرة. ومرة أخرىٰ اتفقوا علىٰ أن يختلفوا. وقد حظي مجموعان حديثيان متناظران بالقبول بوصفهما ينطويان علىٰ أعلىٰ قدر من الصحة، كما قبلت أربعة أخرىٰ بوصفها صحيحة بدرجة من الصحة أنزل قليلًا. ولدىٰ الشيعة مجاميعهم الحديثية البديلة.

مرجع التقليد في المذهب الشيعي: يجري الفقه الشيعي علىٰ نحو يختلف قليلًا عن

---

(١) إن مسألة جمع القرآن والقراءات السبع موضوع جدل تاريخي وكلامي كبير، وكل نقطة في حديثي الذي قدمته عنها يمكن أن تعارَض عمليًا، وقد عورضت علىٰ أسس تاريخية وكلامية. وحديثي عنها مبني تقريبًا علىٰ الروايات الخاصة بجمع القرآن في كتب علوم القرآن الموضوعة في القرون الوسطىٰ، وكتاب السيوطي «الإتقان في علوم القرآن» أشهرها وأكثرها ذيوعًا. ويوجد حديث عن الدرس الغربي لهذه القضية في دائرة المعارف الإسلامية، مادة «قرآن»:

Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., s.v., "K.ur'an" 3.

وقد اختلف العلماء الغربيون فيما بينهم، فهم يوقعون أصول النص النهائي للقرآن، فيما بين حياة النبي والقرن التاسع، مع اعتقادهم الغالب بأن ظهور النص القرآني النهائي إنما هو عملية تدريجية أكثر مما تصوره عليه الروايات الخاصة بجمع القرآن في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان.

وبينما يمكن أن تكون ظروف السياقات المتصلة بمصحف عثمان محل خلاف ونزاع، فإنه ليس ثمة إلا شك قليل بشأن تاريخية القراءات السبع. فقد أذاعها ابن مجاهد في القرن العاشر، طريقًا لضبط الاختلافات الدقيقة المشكلة جدًا بين مدارس قرَّاء القرآن. ويوجد تقرير مهم يتصل بمحاولة وضع تسجيلات صوتية للقراءات العشر كلها والجدل الناتج عن ذلك، لدىٰ لبيب السعيد في كتابه «المصحف المرتَّل»، (النشرة الإنجليزية):

The Recited Koran: A History of the First Recorded Version, trans. Bernard Weiss, M. A. Rauf, and Morroe Berger (Princeton: Darwin Press, 1975).

علىٰ أنه، في الوقت الحاضر، القراءة التي يقرأ بها القرآن في مصر والسعودية مقدمة علىٰ غيرها في كل مكان تقريبًا، وسبب ذلك، في جزء منه، التوزيع الهائل لنسخ القرآن المطبوعة بجودة عالية من قبل السعودية، وأما نسخ القرآن المطبوعة المشتملة علىٰ قراءات أخرىٰ فإنها غير مألوفة في معظم الأمكنة.



الفقه السني، علىٰ الرغم من أن المضمون هو نفسه تقريبًا. ويؤمن الشيعة بأن النبي نقل قسطًا مهمًا من سلطته الدينية والروحية إلىٰ علي بن أبي طالب ابن عمه وخَتَنِهِ توريثًا، وأن عليًا نقلها في سلالة من ذريته، اختفىٰ آخرهم في القرن التاسع لكن يعتقد أنه لا يزال علىٰ قيد الحياة، وأنه في الغيبة. وهكذا، من حيث المبدأ، بقي الشيعة يعتقدون أن المسلمين في حياة النبي كانوا قادرين علىٰ أن يتحققوا الشريعة المقدسة تحققًا مباشرًا. علىٰ أنه من الناحية العملية قلما يفصح الإمام المغيَّب عن نفسه، فتُرك الشيعة وشأنهم في المسائل الفقهية في أثناء غيبته. وعلىٰ كل شيعي، كما علىٰ كل مسلم، أن يبذل جهدًا خالصًا للتحقق من الحكم الشرعي المناسب في أي زمان أو مكان ثم يتبعه. والمجتمع الشيعي مجتمع منقسم إلىٰ جماعة صغيرة من الأفراد ذوي ملكة فقهية تعينهم علىٰ تحري الحكم الشرعي بأنفسهم، وهم المجتهدون، وإلىٰ الجملة الكبيرة من الناس الذين ليسوا علىٰ هذا النحو من التأهيل أو الملكة، أو الذين تحققت لديهم هذه الملكة غير أنهم اختاروا أن لا يستعملوها، وهؤلاء هم المقلدون. والآن، قد يكون هناك في عصر معين مئات من المجتهدين، غير أنه من الناحية العملية قلة منهم فحسب هم الذين سيتصدون لإفتاء الآخرين فيما يحتاجون إلىٰ معرفته من أحكام. ويجب علىٰ كل مقلد أن يتحرىٰ عن أعلم المجتهدين وأقدرهم لأجل هذه الفُتيا الفقهية حينما يحتاجها. ويسمىٰ الواحد من المجتهدين الذي يقلده جمع غفير من المقلدين «مرجع تقليد». ونرجع الآن إلىٰ ما نحن بصدده: وهو أنه ليس يقلق الشيعة أو يزعجهم حقيقة أنه قد يكون هناك كثيرون من مثل هؤلاء المراجع العليا، وأنه يمكن لواحد من المؤمنين أن يقلِّد أي واحد يختاره. فالحكومة الإيرانية، مثلًا، عملت جاهدة في سبيل تقديم «آية الله خامَنئي» بوصفه المرجعية الدينية، غير أنها لا تملك أن تمنع المتدينين الإيرانيين من تقليد مراجع يعيشون في العراق، بل أن تمنعهم من تقليد مراجع مبغوضين أو مسجونين في إيران[1].

(١) ينظر في الكلام علىٰ مؤسسة مرجع التقليد الدينية:

Ahmad KazemiMousavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*(Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996); Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (Oxford: George Ronald, 1985), pp. 184-207. =



الاستنتاجات المتناقضة التي أفضىٰ إليها البحث في المعارف المختلفة: كتب العالم التجريبي والفقيه قطب الدين الشيرازي، الذي ازدهر في القرن الثالث عشر، «العلّامة»، كما كان يعرف، كتب في عدد من الفروع، العقلية والدينية كليهما. ويبدو أنه كان قانعًا تمامًا، مع كونه فيلسوفًا وعالمًا طبيعيًا وفقيهًا عظيمًا، بتحصيل هذه العلوم والنظر فيها ومتابعتها متفرقة غير متصلة، من دون أن يناغم بين نتائجها، وينسجها في نسق عقلي واحد أكبر. ولا سيما أنه كتب قريبًا من نهاية حياته كتابًا شاملًا في المعارف العلمية التجريبية باللغة الفارسية يسمىٰ «دُرَّة التَّاج»، يتشكل جزء كبير منه من اقتباسات منقولة عن آثار عربية لمصنفين آخرين. وهو في جلّه دراسة شاملة في الفلسفة والعلم والرياضة. وأضاف، فيما بعد، ملحقًا طويلًا تناول فيه علم الأخلاق والسياسة والفقه وعلم الكلام، والتجربة الصوفية، واللاهوت الصوفي. وينطوي هذا الكتاب علىٰ ثلاثة تفسيرات كلية متباينة لطبيعة العالم: تفسير فلسفي، يتابع فيه ابن سينا، والسهروردي، والفيلسوف اليهودي ابن كمونة؛ وتفسير ذري، يتابع فيه مذهب فخر الدين الرازي الكلامي؛ وتفسير واحدي، يتابع فيه تعاليم «وحدة الوجود» لابن عربي. وثمة كذلك تفسيران في علم السياسة، تفسير قام علىٰ التراث الإيراني السياسي لأدب مرايا الملوك، وتفسير أفلاطوني، وهو ترجمة نص وضعه الفارابي. والذي يبدو أن قطب الدين كان يعتقد تمامًا أنه من الطبيعي أن يفضي السعي إلىٰ تحصيل المعرفة بالحق اعتمادًا علىٰ مناهج مختلفة، إلىٰ نتائج مختلفة[١].

= وينظر في الكلام علىٰ أداء هذه المؤسسة ودورها الفعلي، مقالات عدة في:

Linda S.Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid* (New York:Oxford University Press, 2001), particularly chap. 8 and 12 by Talib Aziz and chap. 13 by Linda S.Walbridge.

(١) قطب الدين الشيرازي، درَّة التاج لغُرة الدِّيباج، (باللغة الفارسية)، يتكلم الجزء الأول منه علىٰ الفلسفة:

ed. Sayyid Muh. Ammad Mishkat (5 vols. in 1; Tehran: Majlis, 1317-1320/1939-1942).

ويحتوي الجزء الثاني علىٰ الحساب والفلك والموسيقىٰ:

ed. H. asan Mishkan T.abasï (Tehran: Majlis, 1324/1946).

وأما جزء «الأمالي الحكمية والسير والسلوك»:

Bakhsh-i H.ikmat-i 'Amalï wa-Sayr wa-Suluk, ed. Mahdukht Banu Huma'ï.

فيتحدث عن الحكمة العملية والتصوف.



كما يعترض دراسة فكر الغزالي عوارض مشابهة. إذ تبدو أعماله في العلوم المختلفة كأنما كتبها أناس مختلفون. فقد وقع الشك في صحة نسبة كتابه «مشكاة الأنوار»، وهو مبحث موضوع في الإلهيات الصوفية؛ ذلك لأن بعض الآراء المذكورة فيه لا تظهر في مكان آخر من كتب الغزالي[1]. ثم إن هناك تنافرًا بين اشتغاله بالمنطق، والفلسفة وعلم الكلام، وبين اعتراضاته ونقوده عليها. وعليه، فأي هذين هو الغزالي الحقيقي؟ والذي يبدو أنه كلاهما.



أستطيع أن أعطي مزيدًا من الأمثلة، غير أن ما مرَّ كافٍ فيما قصدنا إليه. ونقطة البحث هي أن المسلمين في القرون الوسطىٰ كانوا مطمئنين إلىٰ الأخذ أخذًا متساويًا بصيغ موثوقة للأشياء التي قد نعتقد أو نرىٰ أنها ليس لها سوىٰ صيغة واحدة صحيحة نحو: الشريعة، ونص القرآن، والمجاميع الصحيحة لأقوال النبي، بل التفسيرات المقترحة لبيان طبيعة الواقع المادي المحسوس. ويمكن أن يُجرىٰ هذا المبدأ حتىٰ في أمر الولاية والحكم. فهناك في أوروبا، من الناحية النظرية، «صاحب شرعي» لأي منصب أو رتبة، كـ «الملك الشرعي لأسكوتلندا» علىٰ سبيل المثال. أما في الإسلام فليس الأمر علىٰ هذه الصورة، باستثناء السائد بين الشيعة نظريًا. ثمة حكام في الإسلام، وثمة واجبات دينية تسري عليهم بصفة عينية، غير أنه ليس هناك حاكم «شرعي له الأحقية بالحكم» قبل أن يصبح حاكمًا. والحاكم الشرعي، عوضًا عن ذلك، هو الرجل الذي ولي السلطة، وله الحد الأدنىٰ المعقول من الشرائط والمؤهلات من العقل السليم والجسد السليم، ويحكم وفقًا لمعايير الإسلام. إنه لظاهرة جديرة بالتأمل، ذلك الاستعداد إلىٰ تقبُّل الصُّور المتناوبة الموثوقة من الحق الديني تقبُّلًا متساويًا.

---

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، (النشرة الإنجليزية):

trans. David Buchman (Islamic Translation Series; Provo: Brigham Young University Press, 1998).



اجتاح العالمَ الإسلامي في القرن الثالث عشر تفسيرٌ للاختلاف بالغ التطرف والغرابة: وهو نظرية وحدة الوجود لابن عربي التي مرت مناقشتها في الفصل الخامس. ذهب ابن عربي إلىٰ أن الموجودات برمتها ليست إلا ظهورات لبعض جوانب الذات الإلهية. تملك الكائنات البشرية، علىٰ خلاف المخلوقات الأخرىٰ، أن ترتقي إلىٰ الله وتسير إليه، غير أننا ليس يمكننا حكمًا، فيما عدا حفنة قليلة من الأولياء والأنبياء، أن ننظر إليه من منظور محدود بالغ الحساسية والمزاجية، هذا المنظور الذي هو، علىٰ أية حال، طريقتنا الخاصة في معرفته. وأنه ليس هناك صواب أو خطأ في هذه المنظورات، وليس ثمة إلا درجات متفاوتة في النقص والكمال. وهكذا، فقد أدرك الصوفية أن مشروعية الطرق الروحية المتباينة إنما تنشأ عن تباين الأمزجة والأذواق لدىٰ الكائنات البشرية.

تعليم يُعْنى بالمبنى دون المعنى

علىٰ الرغم من أن المحتوىٰ الجوهري والظاهري للعلوم الإسلامية تغير تغيرًا قليلًا في الألف سنة الأخيرة، فقد شهد القرنان الثالث عشر والرابع عشر مؤثِّرين رئيسين في الطريقة التي كانت تفهم بها هذه العلوم، وهما: المنطق الصوري، ونظرية ابن عربي «وحدة الوجود». لقد كان المنطق هو الأمر الذي شكل الطريقة التي ستدرَس بها العلوم الإسلامية في القرون الآتية من بعدُ. وفد المنطق والفلسفة اليونانيان إلىٰ العالم الإسلامي متأخرين جدًا، وبقيا مثار جدل لأمد بعيد؛ لأن لهما دورًا يتجاوز كونه دورًا ضمنيًا مراوغًا في تشكيل العلوم الإسلامية. وعلىٰ أية حال، فقد انتهيا إلىٰ أن يكونا موضوعًا جوهريًا للتعليم في العلوم الدينية.

سبق أن ناقشنا دور المنطق في التعليم، والطريقة التي كان يدرَّس بها. كان يعرف المقرر الذي ضُمِّن فيه هذا الدرس المنطقي، بين المسلمين في جنوب آسيا، كان يعرف بـ «الدرس النظامي». وقد أعدَّه العالم الهندي المسلم نظام الدين السِّهالَوي في مطلع القرن الثامن عشر. ولم يكن اختراعًا أنشأه من قِبَله؛ لأنه إنما اعتُمد في إعداده علىٰ نصوص مقرر يرجع إلىٰ القرن الثالث عشر تقريبًا. اعتنىٰ مقرر نظام الدين جدًا



بالصنعة الجدلية. وكان يُتوقع من الطلاب أن ينفقوا قسطًا كبيرًا من الوقت في دراسة المنطق التقليدي، والنحو العربي والبلاغة. وقد قام هذا التدريس المنطقي، كما قد رأينا، علىٰ مجموعة من الكتب المدرسية المختصرة اختصارًا كثيفًا، تُشفع بسلسلة من الشروح والحواشي. وتقوم الحلقات الدراسية علىٰ الكشف التفصيلي عن الصعوبات الكامنة في النصوص، من قبل الطلاب والأساتذة الذين يتنافسون في إثارة هذه الصعوبات وفي حلِّها. والسمة اللافتة للنظر فيها أنها كانت تشتمل علىٰ دراسة ضئيلة نسبيًا للدين من حيث هو؛ إذ كان الفقه الإسلامي وتفسير القرآن والحديث إلىٰ حد ما علومًا تقل العناية بها. وقد انتقدت هذه السمة الأخيرة كثيرًا من قبل المصلحين المسلمين في القرنين التاسع عشر والعشرين، ونتيجة لذلك؛ ألحق بـ «الدرس النظامي» مقررات جديدة كتلك التي في ديوبند، التي أولت النصوص الدينية الأولية عناية أكبر، ونقصت تلك العناية التي كانت للمنطق.

ولكن، ما الذي أوجب علىٰ المسلمين أن يتبنوا مقررًا من هذا القبيل؟ لم يكن ذلك ثمرة لحدث من أحداث التطور التاريخي في الهند؛ ذلك لأن مقررات تشبهها جدًا كانت تدرَّس قبل ذلك في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي، ولا تزال تدرَّس في أمكنة مثل قم في إيران، وفي كليات الإلهيات في الجامعات التركية الحديثة. وأرىٰ بوضوح، الآن، أن المرمىٰ الجوهري لمقرر «الدرس النظامي» كان تعليم الطلاب كيف يفهمون النصوص من خلال المعرفة العميقة بالمنطق والبِنىٰ الداخلية للغة، والبلاغة. فهو لا يُعنىٰ بتعليم الطلاب النصوص المقدسة ذاتها، أو بيان ماذا تعني هذه النصوص. والثمرة التي حققتها هذه الطريقة هي أن مقرر «الدرس النظامي» وأبناء عمومته الذين هم علىٰ شاكلته أمكنها جميعًا أن تغدو مقررات لعموم المسلمين؛ يمكن أن يدرسها الشيعة أو السنة بأي مدارسهم الأربع علىٰ حد سواء. ومن هنا كانت النصوص الشيعية في المنطق بل في علم الكلام تدرَّس في المدارس السنية.

والذي انتهىٰ إليه علمي أن علماء ذلك الوقت لم يبيِّنوا أسباب هذا الإقبال علىٰ المنطق. وقد وقع شيء مشابه في أوروبا قريبًا من الفترة ذاتها، ويرجع ذلك في جزء منه إلىٰ الشوق العقلي إلىٰ إعادة اكتشاف الفلسفة الإغريقية، ويرجع في جزئه الآخر إلىٰ أن إدارات الجامعات لم تكن ترغب أن يدرُسه طلاب جامعة اللاهوت أو أن



يُدرِّسه طلاب الدراسات العالية المعمقة، وهو الفرع العقلي الرئيس في المسيحية الوسيطة. صبَّ شباب العلماء في الجامعات الأوروبية لذلك العهد، كما قد رأينا في الفصل السادس، عنايتهم علىٰ مشكلات المنطق الأرسطي والفلسفة الطبيعية. ولعل بواعث أو قوىٰ مشابهة كانت تعمل في العالم الإسلامي. فقد كان علم الفقه الإسلامي وتفسير القرآن وعلم الكلام التقليدي علومًا ناضجة، بينما كانت إمكانية إجراء المنطق والخطابة المستجدة والفلسفة في أصول هذه العلوم واستعمالها فيها مناطق مثيرة وشائقة إلىٰ البحث والنظر. ولكن هذا لا يفسر الذيوع المتطاول الأمد للمقررات التي هي من قبيل «الدرس النظامي»، التي فيها كان المنطق والجدل والدرس المعمق للغة مباحث رئيسة.

وأيًا ما كانت الأسباب الواعية لتبني مقرر يعنىٰ بمناهج البحث، أكثر من اعتنائه بالمضمون الخاص بالعقيدة والشريعة، فإن الحقيقة هي أن ذلك المقرر لاءم الوضع الذي وجد الإسلام نفسه فيه. فليس يمكن لعالم من علماء الدين أن يشك في أن هناك شريعة حقة واحدة أنزلها الله علىٰ النبي محمد، غير أن معرفتنا بالشريعة معرفة منقوصة. فالفقه إنما هو شبكة دقيقة شائكة من الاستدلالات التي تأتي قوتها من الفهم العميق للنصوص التي قام عليها، ومن جهود عشرات الأجيال من العلماء وقد مضوا يسبرون ويقسمون بصبر وأناة معًا آلاف الأجزاء الصغيرة من الأدلة، موظفين الأدوات كلها المتصلة بعلم الدلالة، والتحليل البلاغي والمنطقي. إن تعليمًا يُدرَس فيه المنطق وعلم الدلالة دراسة جدلية يمكنه أن يكسِب ذهنَ الطالب حدةً ومضاء، غير أنه يكسبه قدرًا حسنًا من التواضع؛ لأن هذا الطالب إنما يرتجي معرفة مراد الله والكشف عنه. فالخلاف المخلص النزيه في ظل مثل هذه الظروف أمر محتوم، وهو يظهِرنا علىٰ أننا لسنا إلا خدمًا بين يدي الله، ولسنا مستشارين ذوي حظوة لديه.

❀ ❀ ❀

ازدهر نظام المدرسة بمقرره الدراسي العقلاني لنحو ستة قرون، يسود التعليمَ الديني في العالم الإسلامي، ويترك أثره بعمق في الأنظمة الموازية في هذا السياق. فاعترضته فجأة في القرن التاسع عشر قوىٰ الحداثة: مديرو المستعمرات، والمبشرون المسيحيون، والمصلحون المسلمون، والإحيائيون المسلمون. نجا تمامًا فكان في



الغالب ظلًا لنفسه السابقة، نُقِص ثروتَه ومكانته وأضلته المطالب المتصارعة للحداثة ولماضيه. أُقحم التعليم الإسلامي في سجال يكتنف مديري المستعمرات الأوروبيين والعقلانيين والآباء في كل بلد إسلامي تقريبًا. سجال كان أساتذة «المدرسة» عاجزين عن الانخراط فيه.




مكتبة
الفكر الجديد

القسم الثالث

عثرة العقلانية الإسلامية ومستقبلها




مكتبة
الفكر الجديد

(٩)

تضاؤل التفكير الإسكولائي وتعثُّره في الإسلام

تداعي التعليم التقليدي

في عام (١٨٨٢)، نشر غوتليب فيلهلم ليتنر Gotlieb Wilhelm Leitner، المدير المجري المبغوض للغاية لـ (Government College) في لاهور، نشر كتابًا ضخمًا متخمًا بالقوائم والجداول والإحصاءات، عنونه بـ «تاريخ التعليم الأهلي في البنجاب حتىٰ سنة (١٨٨٢) «"History of indigenous Education in the Punjab to the Year of 1882"[١].

كان ليتنر لغويًا متألقًا ذا سيرة عجيبة حتىٰ بالمعايير التي يرتضيها غريبو الأطوار في الهند البريطانية. ولد في بودابيست في سنة (١٨٤٠) لأسرة يهودية، ثم ارتحل إلىٰ تركيا في سنة (١٨٤٧). وببلوغه الخامسة عشرة كان قد تعلم التركية والعربية ومجموعة ذات عدد من اللغات الأوروبية، وقد أثمر هذا أن عيِّن ترجمانًا في الجيش البريطاني برتبة كولونيل في أثناء «حرب القرم» وكان لا يزال في الخامسة عشرة. وببلوغه الحادية والعشرين كان قد أصبح أستاذًا في "King's College" بعد ثلاث سنين من التحاقه بها طالبًا. وفي سنة (١٨٦٢) أصبح أول مدير للجامعة الحكومية بلاهور، أول جامعة في شمال غرب الهند، وهي نواة جامعة البنجاب بعد ذلك. وذات مرة اختفىٰ ليتنر شهورًا في ثنايا الجبال، يجمع مادة كتب أخرىٰ ضخمة تتناول لغات (أهل) الوديان المنعزلة وثقافاتها علىٰ التخوم الأفغانية. وإنما كان هذا الكتاب جزءًا من مشروع آخر، هو خصومة انعقدت بين ليتنر وناظر التعليم العام في البنجاب والقائم عليه. (وقد غرق هذا الأخير بعد فترة وجيزة، جرفه أحد الأنهار الفائضة بعيدًا بينما

---

(1) Leitner, *Indigenous Education.*

وفور عودته إلىٰ إنجلترا أنشأ (the Oriental Institute) في ووكنغ Woking، غير أنه لم ينفذه. إذ مات في بون سنة ١٨٩٩.



كان يعبره، إرضاءً لليتنر الذي لا يكاد يخفي رضاه). نظر البريطانيون قبل ذلك بعدة عقود في الكيفية التي يحدِّثون بها التعليم في مدارس الهندوس والمسلمين التقليدية، ويصلحون مقرراتها الدراسية بالعلم الحديث والمعارف الأوروبية الأخرىٰ. فأفضاهم النظر إلىٰ أن الحلَّ العملي الأمثل إنما هو أن ينشؤوا كلية متواضعة لتعليم اللغة الإنجليزية، ونظامًا جامعيًا يشرع بتأهيل الهنود ليكون لهم أدوار في الوظائف الحكومية والتخصصات التقنية من قبيل الطب والهندسة، ومدِّ الأنظمة التعليمية المحلية التي توشك علىٰ التحسين والإصلاح بحاجتها من المعلمين أيضًا. تفشَّىٰ هذا النظام سريعًا، ثم في أواخر الثمانينيات من القرن التاسع عشر، كان آخذًا في إعداد الجماهير من أشباه المتعلمين الذين لا يمكن الاعتماد عليهم، والذين يرون أنه لا يليق بهم أو يحط من قدرهم أن يشغلوا أي عمل سوىٰ الأعمال المكتبية التي لم يؤهَّلوا لشغلها. لقد كانت هذه مشكلة لم تحلَّ تمامًا حتىٰ هذا اليوم. في هذه الأثناء انهار التعليم التقليدي؛ لأن الآباء جاهدوا ليلحقوا أبناءهم بالمدارس المرموقة التي تعلم باللغة الإنجليزية[١].

وفي عام (١٨٨٢)، أرسلت الإدارات التربوية في البنجاب، وهي منطقة بقيت تحت السيطرة البريطانية لأقل من أربعين عامًا، أرسلت إلىٰ الأطراف المعنية تسألهم أن يتقدموا بمذكرات مشتملة علىٰ التوصيات التي يرونها لمعالجة ما كان قد أصبح أزمة شديدة. فكان كتاب ليتنر الضخم جوابَه علىٰ هذا. فأثبت، بتفصيل دامغ وسخرية طافحة، أن إدارة التعليم البريطانية في البنجاب، نقصت عدد الأطفال الملتحقين بالمدارس إلىٰ ما يزيد علىٰ الثلث[٢]. وذكر أنه كان ثمة سبعة أنظمة تعليمية تعمل في

---

(١) يقدم سيد محمود Syed Mahmood في كتابه:

A History of English Education in India (Aligarth: M.A.O. College,1895),

تقريرًا عن التعليم الإنجليزي في الهند يتفق مع هذا إلىٰ حد بعيد، مصحوبًا باقتباسات مستفيضة من وثائق وكتَّاب سابقين. وهو ابن سيد أحمد خان Syed Ahmad Khan، المصلح التعليمي الهندي الشهير. إن التوثيق الخاص بالتعليم في الهند البريطانية مستفيض وصريح بصورة عامة، وهذا يجعل منه حالة دراسية مثمرة تتصل بالتعليم في الحقبة الإستعمارية.

(2) Leitner, *Indigenous Education,* p. i.

وقد وثقت الحالة التي كانت قائمة في مئتي صفحة من الجزء الأول من الكتاب، ويتكون الجزء الثاني =



البنجاب قبل الحكم البريطاني: مدارس أولية وعالية، تستعمل اللغة العربية والفارسية، وهي مدارس ذات نظام إسكولائي، سبق أن ناقشناه في الفصول السابقة؛ ومدارس هندوسية وسيخية، تستعمل السنسكريتية والبنجابية القديمة؛ ومدارس أرستقراطية خاصة، تستعمل الفارسية وتخرج النخب السياسية التقليدية، وهي مدارس غالبها لا كلها للمسلمين؛ وجملة من الأنظمة المحلية. ونحن نملك أن نحتشد للحديث عن النظام الإسلامي الذي يستعمل العربية وعن النظام الأرستقراطي الذي يستعمل الفارسية، غير أن ليتنر يعد الأنظمة الأخرىٰ، من حيث الجوهر، هي عين هذين النظامين أو مثلهما. فيجادل في أن كل نظام منها إنما هو نظام تعليمي تقليدي أدبي، يماثل بدقة المقرر الدراسي المتصل بالآثار اللاتينية واليونانية الكلاسيكية، التي شكلت أساس التعليم الأوروبي في جلِّه في ذلك الوقت. وكانت اللغة الكلاسيكية والآثار الكلاسيكية المرموقة تقع في القلب من هذا المقرر. يبدأ طالب المدرسة الأولية بتعلم اللغة الكلاسيكية من لغته المحلية، التي هي غالبًا البنجابية أو الأوردو في هذه المنطقة. فعندما تستحكم معرفته يأخذ طريقه شيئًا فشيئًا في المقرر الخاص بالآثار الكلاسيكية، فيتقن الكتب التي هي أساس التعليم لقرون. وكانت الكتب المدروسة إما دينية وإما تعليمية لا تعنىٰ بالدرس الفني الخالص، وكان ثمة عنصر أخلاقي يعتني به التدريس بقوة. ولذا فقد كان أول كتاب جليل يقرؤه الطلاب الدارسون وفق النظام الفارسي، كتاب سعدي الشيرازي «كلستان: روضة الورد»، وهو جملة من القصص والحكايات الرمزية التي تعطي قارئها الدليل الأخلاقي الهادي في الحياة. وتحكي الكتب اللاحقة من بعدُ قصص الملوك وأفعالهم الحسنة والقبيحة، وهي دليل نفيس لمن قد ينتهي به الحال إلىٰ أن يكون واحدًا من أولئك الذين يشير البريطاني إليهم عادة بـ «أعيان البنجاب». فإذا ما كان الولد في المدارس الإسلامية

= من إحصاءات تتصل بالتعليم شاملة منطقة منطقة، والجزء الثالث من تلخيص لهذه الإحصاءات، والجزء الرابع من تعليقات علىٰ الجزء الأول، والجزء الخامس من قوائم للمعلمين وللمثقفين الأصليين الآخرين في البنجاب. وهناك أيضًا خمسون صفحة تتكون من مقتطفات أخذت من وثائق حكومية هندية خاصة بالتعليم في البنجاب، وسبعة ملاحق في موضوعات شتىٰ ذات صلة بالقضية التي يدور حولها الكتاب، منها ثلاث وتسعون صفحة تتكون من عيِّنات لمختلف الأبجديات والكتابات المخطوطة المستعملة في الهند الغربية. إن الكتاب منجم من المعلومات.



ذكيًا ومقبلًا علىٰ الدرس فقد يكون في طريقه إلىٰ أن يصبح رجل دين متخصصًا، وإذا لم يكن كذلك فيملك العودة ليليَ أمر متجر والده أو مزرعته، ومن حقه أن يتعمَّم ويُرىٰ له قدره بوصفه أحد زعماء المجتمع الإسلامي المحليين. وفي الحالين كليهما سينشأُ متعلمًا قادرًا علىٰ استعمال واحدة من اللغات الكلاسيكة الرفيعة، وعلىٰ الكتابة والقراءة بلغته المحلية. لم تكن قضية التدريس في العالم الحديث ذات صلة بالقضية التي اعتنىٰ بها ليتنر أشد العناية؛ وهي أن التعليم التقليدي إنما كان يخرج أشخاصًا ذوي ثقافة وفضل سينتهي بهم الحال إلىٰ أن يكونوا أعضاء ذوي مسؤولية في مجتمعاتهم. وكان ثمة، مثل ذلك، نظام يتصل بتعليم الإناث.

وكانت هناك مشكلة أخرىٰ؛ إذ أحدث نظام التعليم الجديد بين الأجيال أخدودًا. فبينما كان الولد في يوم من الأيام يتذاكر درسه في كتاب سعدي «روضِ الورد»، وقد انصرف إلىٰ بيته من المدرسة، مع والده الذي يحتفظ بذكريات جميلة مبهجة من دراسته هو في هذا الأثر الكلاسيكي نفسه، أقصته الكتب الإنجليزية الغريبة عنه الآن عن والده وأعمامه وأصدقائه، و(غالبًا ما تكون هذه الكتب مقتطفات من أعمال إنجليزية متواضعة). وهو أمر سيىء؛ ذلك لأن الجميع علموا أن التعليم الإنجليزي إنما علِّق عليه تحقق المقصد البعيد في الحصول علىٰ عمل حكومي مكتبي، فلم يعد هذا الطالب يستطيع العودة إلىٰ مزرعة والده أو متجره شريفًا رفيع القدر، كسِيرة والده وجدِّه. فيصبح هؤلاء الشباب غير المؤهلين سريعًا مصدر قلق وإزعاج لكل الذين يعنيهم الأمر.

وأخيرًا، أنهىٰ وفود النظام الجديد، عمليًا، مشايعة الأنظمة القديمة ودعمها. ففي الماضي، كان يستأجر أحد ذوي الأملاك معلمًا لابنه، فيأذن لأولاد هؤلاء المعلِّمين المستأجَرين بحضور الدروس، وكان رجل الدين الذي يقيم في المحلة أو القرية يعلم القرآن في مسجده، وكان يتبرع أحد التجار الأثرياء فينشئ مدرسة يعلي بها ذكره، أما الآن، فإن ذوي الأملاك والأثرياء من التجار يرسلون أولادهم إلىٰ مدرسة ليتنر في لاهور، ووجد «المُلَّا» أنه ليس ثمة أحد يقبل علىٰ دروسه في القرآن. نضب الدعم الشعبي للتعليم التقليدي، ولم تكن الحكومة لتستطيع ملء الثُّغرة. وفي عام (١٨٨٢)، استبدل نظام تعليمي واحد قاصر وفاشل بسبعة أنظمة تعليمية قديمة ومرموقة.



لم تكن تجربة ليتنر فريدة في نوعها. والشيء الذي يرتفع بكتابه فوق مستوىٰ التوثيق الممتع للضعف الإداري الاستعماري بصورة خاصة، هو دراسته للنظم التعليمية السابقة، وللعملية التي بها قوضت هذه النظم واستبدل بها نظام حديث مختلٌّ وظيفيًا.

وعلىٰ الرغم من أنه كان ثمة بعض الخصائص التي تتميز بها الهند - إذ أفضىٰ النظام الطبقي، مثلًا، إلىٰ قيام جامعات تخرج مهندسين يعزفون عن العمل بالآلات، وأطباء يعزفون عن لمس المرضىٰ - فإن النمط العام متكرر إلىٰ حد ما في سائر العالم الإسلامي، وفي مناطق أخرىٰ، فيما أظن، تعرضت لتأثير الإدارات الأوروبية الاستعمارية. وفي الفترة الممتدة من عام (١٧٥٢)، عندما تكشف غبار «معركة بلاسي» عن خضوع شعب عظيم للحكم البريطاني، حتىٰ السنوات التالية للحرب العالمية الأولىٰ، وعندما احتل البريطانيون والفرنسيون المناطق العثمانية المتبقية في الأجزاء العربية من الشرق الأوسط، ووطد الاتحاد السوفييتي سيطرته علىٰ آسيا الوسطىٰ، أصبح العالم الإسلامي كله تحت الحكم الأوروبي المباشر أو غير المباشر، فأفضىٰ ذلك إلىٰ أن نُسِخت الأنظمة التعليمية التقليدية بأنظمة علىٰ غرار الأنظمة الغربية. وحتىٰ في المناطق التي لم يحتلها الأوروبيون، كإيران والأراضي العثمانية المركزية قبل الحرب العالمية الأولىٰ، شرعت الحكومات التي استيأست من أن تحمي أنفسها في وجه التكنولوجيا العسكرية الأوروربية المتفوقة، في إنشاء مدارس غربية الطراز أو إضافة عناصر أوروبية إلىٰ المدارس الموجودة. وقد أنشأت إيران، التي تمكنت من أن تحتفظ باستقلال قلق الأركان من خلال الاستثمار البارع للغيرة من القوىٰ العظمىٰ، أنشأت جامعةً تعنىٰ بالتعليم التطبيقي أو التقني المتنوع سنة (١٨٥١)[١]. وكانت مصر وتركيا العثمانية قد ابتدأتا إصلاحات في التعليم من قبل ذلك. وفي البلاد التي احتلها الأوروبيون احتلالًا حقيقيًا، انصرف مديرو المستعمرات عن دعم الأنظمة التقليدية مؤثرين عليها أنظمة حديثة، غالبًا ما تكون متوسطة الجودة أو متواضعة يقصد بها إعداد الكَتَبَة والتقنيين للإدراة الاستعمارية.

---

(١) وإنما كتاب مُتَّحِدة Mottahedeh، (بردة النبي the Mantle of the Prophet)، إلىٰ حد كبير، في الكلام علىٰ التوتُّر بين نظام المدرسة الدينية والنظام التعليمي الحديث. ينظر منه بصورة خاصة (PP. 60-68) في الكلام علىٰ المصلح التعليمي عيسىٰ صادق.



وعلىٰ الرغم من أن التفاصيل المتصلة بالتعليم تختلف باختلاف البلدان، فإن عوامل عدة اجتمعت علىٰ نقض الأنظمة التعليمية القديمة وإقصائها إلىٰ الهامش.

انقطاع مصادر الدعم التقليدية: مع الهيمنة الأوروبية تغيَّرت البِنىٰ والنخب السياسية والاقتصادية. فقد كان التعليم في أغلب العالم الإسلام بابًا تصرف فيه الصدقات، ونشاطًا إضافيًا تضطلع به المؤسسات الدينية. وكان التعليم الأولي يتولّىٰ أمرَه، إجمالًا، الفقراء من رجال الدين. أما التعليم الديني المتقدِّم، فقد كانت تنهض به «المدارس الدينية»، وهي معاهد يتبرع لها الأثرياء، إجمالًا، بوصف ذلك من أعمال التقوىٰ البارزة. فإذا ما كان ثمة تعليم دنيوي غير ديني، من قبيل نظام التعليم الفارسي الأرستقراطي في الهند، فهو ضرب من ضروب التعليم يكفله الأثرياء أو الدولة في بعض الأحيان، كما هو الحال في مدارس القصر في الإمبراطورية العثمانية. انهار نظام الدعم هذا في أثناء الحقبة الاستعمارية، حتىٰ في الدول التي لم تكن تابعة رسميًا إلىٰ واحدة من القوىٰ الأوروربية. والنخب القديمة التي كانت توفرِّ التبرعات أو الأوقاف التي تمد التعليم التقليدي بأسباب الحياة إما أنها أقصيت وإما أنها ضمت إلىٰ غيرها، وفي الحالين كليهما لم تعد تقدم تبرعاتٍ جديدة «للمدارس الدينية». وملكيات الأراضي الضخمة التي ترجع إلىٰ الأوقاف الخيرية الإسلامية، لم تنجُ في معظمها خلال الفترة الاستعمارية، فقد بددتها الدولة أو أنها صارت، بيسر وسهولة، إلىٰ أيدي الأفراد من الناس دون أن يتفطن لذلك أحد، بنوع من التسييج أو التسوير الاستعماري لهذه الملكيات العامة. وفي سنة (١٩٦٣) في إيران، أشعل برنامج تقسيم الأراضي التي تعود ملكيتها إلىٰ المعاهد الدينية الشيعية الكبرىٰ باسم الإصلاح الزراعي، أشعل فتيل ثورة وشيكة، تباطأ البرنامج غير أن التقسيم لم يقف. لقد ذوت الأنظمة التعليمية التقليدية وذبلت بتعريتها من مصادر دعمها التقليدية وجعلها بمنأىٰ عن الاتجاه العام لمجتمع النخبة.

صحيح أن المديرين الأوروبيين نظروا إلىٰ التعليم بوصفه مهمةً من حق الدولة القيام عليها، غير أن الموارد التي خصصوها لم تؤذِن بسد الحاجة، كما أنهم لم يكونوا يعتقدون، غالبًا، أنه من الضروري توفير شكل من أشكال التعليم الأوروبية لجماهير الناس، وإنما تعليم كافٍ فقط لإعداد هؤلاء العمال عندما تحتاج إليهم الطبقات



الوسطىٰ في المجتمع الاستعماري. كانت المدارس التبشيرية توفر، في الغالب، أفضل تعليم متاح، ولا تزال تفعل ذلك في بعض الأماكن، غير أنها لم يمكنها أن تقارب كفاية الحاجة. ولأن الدولة، كما ذكر ليتنر، رأت نفسها المؤسسة الاجتماعية صاحبة الحق في القيام علىٰ توفير التعليم؛ لم يعد يرىٰ الأثرياء، في الغالب، الحاجةَ الداعيةَ إلىٰ دعمه تطوعًا. وكانت النتيجة، علىٰ وجه الإجمال، نظامًا تعليميًا حكوميًا ضعيفًا، غير قادر علىٰ التصدي للحاجة المتنامية باطراد إلىٰ الأمكنة أو علىٰ إعداد خريجين ذوي كفاءة عالية، ويرفده جملة صغيرة من مدارس النخبة، التي تنفق عليها الإرساليات التبشيرية، وترسل إليها النخب أبناءها. فإذا ما بقيت مدارس تقليدية، فإنها في الطبقات الاجتماعية المعزولة تمامًا عن المجتمع الاستعماري الحديث.

الفرص الممتازة لخريجي المدارس الجديدة: تضاءل الإقبال علىٰ المدارس التقليدية أيضًا. فقد كان الطلاب الذين يحلمون بعمل مرموق في الإدارة الاستعمارية يقتضيهم ذلك أن يتعلموا لغة القوة المستعمرة، التي غالبًا ما تبقىٰ مهمة حتىٰ بعد أن تسترجع الدول استقلالها مرة أخرىٰ. فالفارسية، التي كانت يومًا الطريق إلىٰ التحصُّل علىٰ موقع أو مكانة في الإدارة المنغولية، كانت لا تزال لغةً أدبية حية في الثلث الأول من القرن العشرين، غير أنها هجرت علىٰ التوازي في باكستان عام (١٩٥٠)، واستبدلت بها الإنجليزيةُ والأوردو. لقد كانت المهن المرموقة ومرتفعة الأجر، كالهندسة أو الطب، مقصورة علىٰ خريجي المدارس الجديدة. وكان الطلاب الذين انصرفت عنايتهم إلىٰ القانون يذهبون إلىٰ مدارس القانون الحديثة لا إلىٰ المدارس الدينية. في إيران، كان الأمر مفاجئًا جدًا ذلك أن مهنة المحاماة بها في منتصف القرن العشرين كان يهيمن عليها أولئك الذين بدؤوا تعليمهم في المدارس الدينية في قم، ثم أتموه في جامعة طهران أو في كليات القانون الأوروبية. لقد استبقىٰ التقليد الخاص بالتعليم الإسلامي حياته بواسطة نفر قليل من الطلاب الذين كانوا لا يزالون يشغفهم الدين حبًا، غير أنه في الأيام التي تقضَّت كانت المدارس الدينية الجيدة هي البوابة إلىٰ وظيفة محترمة بالعمل رجلَ دين أو قاضيًا. لم تكن المدارس التقليدية تتضور جوعًا إلىٰ المال فحسب، وإنما كانت تتضور جوعًا إلىٰ المواهب أيضًا.



ما الخطأ الذي وقع؟

علىٰ أن الأفكار مهمة أيضًا، وليست المعاهد أو المدارس وأصول دعمها الاجتماعي فحسب. فالعالم الإسلامي، الذي كان يومًا قويًا ذا سبق وتقدم، هو الآن ضعيف فقير. ومن البيِّن الجليّ أن تسنُّمه ذرىٰ القوة والزعامة إنما كان بقدوم الإسلام. ومن البيِّن الجليّ كذلك أن شيئًا ما كان قد وقع علىٰ نحو بالغ الخطأ، وأن ذلك الخطأ الذي وقع له صلة بالإسلام. ويصعب جدًا أن نحدد ماذا كان هذا الشيء. ثمة أربعة إمكانات؛ **الأول**: أن الإسلام من حيث هو إنما يناقض التجدد، وهذا يدعو إلىٰ الانسلاخ منه، علىٰ الأقل، من حيث كونه الأسّ العملي للأعمال في المجتمع. **الثاني**: يمكن أن يكون الإسلام أصلًا لمجتمع ناجح إذا ما حدِّث وألغيت المناقضة بينه وبين الأوضاع الحديثة. **الثالث**: يحتاج المسلمون إلىٰ أن يعودوا بالإسلام إلىٰ نموذجه النقي الصافي إبان القرون الأولىٰ، وأن يبعثوا الشروط اللازمة لنجاحة الأصلي القديم. **الرابع**: للأمور أن تبقىٰ علىٰ ما كانت عليه، وليس من المدهش أو الغريب أن يكون هذا الإمكان الرابع هو الخيار الذي يقدمه رجال الدين في العادة. وعلىٰ هذا، فإن المؤسسات التعليمية التقليدية حطَمها من جهات ثلاث أيضًا المنافسون العقلانيون الذين انتقدوا أساسات العالم العقلي الذي شاده رجال الدين المسلمون علىٰ مر القرون.

مناوأة الحداثيين: إن الشبهة التي نظر من خلالها مديرو المستعمرات إلىٰ رجال الدين المسلمين، ومدارسهم، ونسق فكرهم الإسكولائي، بل الإسلام ذاته، لا تكاد تثير الغرابة. إذ كان الإسلام التقليدي عالمًا مستغلقًا جدًا علىٰ الأوروبيين، الذين رأوا في المسلمين أيضًا، منصفين بعض الإنصاف، قومًا نزَّاعين إلىٰ عدم موالاة الدولة المستعمِرة بصورة خاصة. فقد جنح مديرو المستعمرات إلىٰ الاعتقاد بأن المسلمين هم المسؤولون علىٰ نحو رئيس عن الانتفاضة الدموية في سنة (١٨٥٧)، التي يسميها البريطانيون «التمرد الهندي»، ويسميها المؤرخون الوطنيون الآن بـ«حرب الاستقلال». وعلىٰ الرغم من أن الدليل لم يكن قاطعًا بشأن التمرد الهندي، فإنه



حقٌّ، علىٰ وجه اليقين، أن المسلمين خاضوا حروبًا طويلة دامية في سبيل الاستقلال في أماكن كثيرة، حروبًا يقودها رجال الدين أحيانًا، ودائمًا ما يستحثونها ويؤازرونها. فكان لزامًا علىٰ المؤسسة الدينية الإسلامية وعلىٰ الجماهير التي تابعتها، بالقدر الذي يخشاه نفر كثير من مديري المستعمرات وينزعجون له، كان لزاما عليهم الانتقال بأسرع ما يمكن إلىٰ طور جديد من المسالمة.

لم تكن المخاوف السياسية هي التي تستحثُّ مديري المستعمرات وتحرضهم فحسب؛ فقد كانوا يعتقدون حقًا، لأسباب وجيهة، أن نظام التعليم القديم بحاجة إلىٰ التحديث. فقد كان لا يزال فلك بطليموس، وطب جالينوس، وطبيعيات أرسطو تدرَّس في المدارس الدينية[١]. ولم تكن تدرِّس هذه المدارس اللغات الأوروبية الحديثة علىٰ الإطلاق تقريبًا، وهي اللغات التي يقتضيها الحصول علىٰ الوظائف المرموقة. وقد ظنَّ بعض من هذه المدارس التي انخرطت في معترك قضايا التعليم في دول العهد الاستعماري، حتىٰ في أماكن كإيران وتركيا التي لم تحتلَّ، ظنت أن هناك حاجة داعية إلىٰ إصلاحات رئيسة. وإنما كان السؤال كيف يكون ذلك.

ظهرت في الهند البريطانية، في العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر، إحدىٰ أهم العبارات إثارة للاهتمام في معترك الجدل هذا، وتعرف بـ «الخصومة أو النزاع بين اللغويين والمستشرقين» the Anglicist-orientalist controversy[٢]. في البدء قدم البريطانيون إلىٰ الهند تجارًا في القرن السابع عشر، في حين من الدهر كانت فيه ثروة الإمبراطورية المغولية وسلطانها يتضاءل بإزائهما ذلك الذي لأيٍّ من الدول

---

(1) Leitner, *Indigenous Education*, pp. 74, 76-78,

ويذكر لينتر من هذا القبيل من الكتب: «الملخص في الهيئة البسيطة» للجغميني، و«المجسطي» لبطليموس، و«الخلاصة في الحساب» للعاملي، و«القانون» لابن سينا وشروحه بوصفها مصنفات تدرس في ديوبند وفي المدارس الدينية القديمة. كما أن كل الكتب المدرسية في الطبيعيات والميتافيزيقا سابقة من حيث التاريخ علىٰ أي اتصال جاد بأوروبا الحديثة.

(٢) ويمكن العثور علىٰ الوثائق الرئيسة في:

Lynn Zastoupil and Martin Moir, *The Great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1781-1843* (London Studies on South Asia 18; Richmond, Surrey: Curzon, 1999).



الأوروبية المعاصرة. لقد كان واضحًا من كتاباتهم أنهم كانوا ينظرون إلىٰ المغول بشيء من الرهبة والمهابة. وكان الإنجليز لا يزالون، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، رغم وجود السلطة البريطانية التي ترسخت أركانها، لا يبصرون في أنفسهم أناسًا متفوقين علىٰ الهنود. وكان مألوفًا أن يُصهِر البريطانيون إلىٰ الأسر الهندية ذات الوضع الاجتماعي اللائق. بعد عام (١٧٥٧)، حكمت شركة الهند الشرقية البريطانية جزءًا كبيرًا من الهند الشمالية الشرقية بوصفها مقاولًا مشاركًا للإمبراطور المغولي، وقد استمرت هذه الحال اسميًا حتىٰ نهوض التمرد الهندي قرنًا بعد ذلك. رأىٰ رجال، من أمثال وارِن هاسْتِنغْز Warren Hastings الشخصية السياسية الحاكمة في الهند البريطانية، أنه من الطبيعي أن يتصرفوا بوصفهم ورثة الدولة المغولية الشائخة، فهم ينصرون الفنون والآداب التقليدية، والبحث العلمي التقليدي، والمؤسسات التقليدية، بل إدراة الاحتفالات الهندوسية الدينية وتنظيمها. لقد أضفىٰ هاستنغز علىٰ أداء الجهاز الحكومي الهندي البريطاني طابعًا احترافيًا، مشترطًا علىٰ الموظفين أن يحذقوا الفارسية، واللغات الكلاسيكية في الإدراة أو الحكومة؛ واضعًا مدونات قانونية تقوم علىٰ الأنظمة الإسلامية والهندوسية الأقدم[1]؛ سائرًا فيهم، بصورة عامة، مثل سيرة حاكم هندي جدير بالحكم مستحق له. وفي مقابل ذلك، عامل الهنود البريطانيين في البداية كما فعلوا مع جميع الحكام الآخرين من الأجانب، محاولين أن يضفوا عليهم الطابع المدني (أي غير العسكري)، متوقعين أن يتعلم البريطانيون التصرف بطريقة هندية لائقة. لقد أنفق شاعر بارْسي في بومباي سنوات في كتابة قصيدة ملحمية في ثلاثة مجلدات بشعر مكتوب باللغة الفارسية ركيك ساخر سماها «جورج نامه»، تحكي قصة الفتح البريطاني للهند. طبعتها السلطات البريطانية في كَلكُتَّا، وعلىٰ الرغم من أنه تلقىٰ رسالة لطيفة لبِقة من الملكة الشابة فيكتوريا، فإنه لم يتلق الجائزة السخية التي توقعها بغير شك. لقد كان هذا علامة مقلقة علىٰ تغيُّر اتجاه الرياح.

---

(١) ينظر للتعرف إلىٰ أحد نقود مشروع الإصلاح القانوني في الهند:

Hallaq, *Sharī'a*, pp. 371-95.

ويتناول الفصلان التاليان من كتابه قضايا فقهية مشابهة في الشرق الأوسط المستعمَر والحديث.



كان المقر الإدراي لشركة الهند الشرقية البريطانية، «بيت الهند»، يهيمن عليه لأربعين عامًا جيمس مِيل James Mill، ثم ابنه جون ستيوارت ميل (الفيلسوف)، وكلاهما من أتباع جيرمي بينتام، مؤسس المدرسة النفعية في الفلسفة. كان النفعيون يعنون بالفاعلية والعلم والحداثة. فقد رأىٰ جيمس مِيل الثقافةَ الهندية ثقافةً بالية همجية، وكان قد كتب تاريخًا للهند يبلغ بالقارئ المعاصر حدَّ الدهشة والذهول لضيقه وتعصُّبه[1]. تعيب فصول الكتاب المتصلة بالثقافة الإسلامية والهندوسية كل جانب من الحضارة الهندية وتستهجنها بأقسىٰ الألفاظ وأشدها. لم يكن جيمس معتنيًا قطعًا بوراثة المسؤوليات الثقافية للإمبراطورية المغولية العتيقة ذات الوجه الفارسي. وما هو أكثر من ذلك فيما نحن بصدده أنه لم يكن لا هو ولا ابنه الذي يفوقه شهرة، يعنيان بدعم التعليم التقليدي في الهند. لقد أدخلت آراؤهما، وكذا كتاب جيمس «تاريخ الهند البريطانية the History of British India»، في مقرر مدرسة التدريب التابعة لشركة الهند الشرقية، في هيليبيري Haileybury وهيرتفوردشَير Hertfordshire، حيث شكلا رؤىٰ جيلين من مديري المستعمرات البريطانيين في الهند[2].

وجد النفعيون حلفاء غير مُتوقَّعِين في الجماعات المسيحية الإنجيلية، التي رأت أن تنصِّر الهند، وكانت روعها فكْر الحكومة الهندية البريطانية التي كانت تدير الاحتفالات «الوثنية» بينما ترفض أن تسمح للإرساليات التبشيرية بالولوج إليها. وقد رأوا أيضًا في الثقافة التقليدية عقبة تحول دون التحديث، الذي اعتقدوا أنه يزيل الخرافة، ومن ثمَّ فإنه يفتح الطريق إلىٰ تنصير الهند. عدَّ وِليم ويلبِرفورس William Wilberforce، الذي ذاع صيته بوصفه عضوًا في حركة مناهضة الرِّق والعبودية باسم الصليب، عدَّ فتْحَ الهند أمام الإرساليات التبشيرية مقصدًا عظيمًا، ومضىٰ إلىٰ مدىٰ

---

(1) James Mill, *The History of British India*, 6 vols. (London: Baldwick and Craddock,1829).

(2) Lynn Zastoupil, *John StuartMill and India* (Stanford: Stanford University Press, 1994), and Martin I. Moir, Douglas M. Peers, and Lynn Zastoupil, eds., *J. S. Mill's encounter with India* (Toronto: University of Toronto Press, 1999). For Mill's papers relating to India, see John Stuart Mill, *Writings on India*, ed. John M. Robson, Martin Moir, and Zawahir Moir (Collected works of John Stuart Mill 30; London: Routledge, 1990), particularly pp. 141-8 on education.



أبعد من ذلك بأن يدفع الديون التي تكبدها جيرمي بينتام بسِجْنِه التجريبي «بانُوبْتيكون Panopticon»[1].

وقد شكلت هاتان الجماعتان صلب جماعة «اللغويين» الذين يؤيدون دعم التعليم باللغة الإنجليزية المتوسطة لإقصاء المعاهد المحلية التقليدية. انضمت إليهم، علىٰ نحو فعال، أعداد غفيرة من الأسر الهندية التي تنتمي إلىٰ الطبقة المتوسطة، وبخاصة الهندوس، الذين رأوا في التعليم الإنجليزي الحديث طريقًا مفتوحًا أمام أولادهم إلىٰ النجاح.

عارض «المستشرقون»، أتباعُ هاستنغز القدماء، جماعةَ اللغويين، وأصرُّوا علىٰ أن الهند ليس يمكن أن تحكم حكمًا ناجحًا بغير المواضعات الهندية، وأن أي مسعىٰ إلىٰ فرض الثقافة البريطانية سيهدد الوضع البريطاني هناك. وعلىٰ المستوىٰ الأخلاقي، تساءلوا فيما إذا كان يملك البريطانيون أي وجه من الحق في أن يفرضوا ثقافتهم علىٰ أقوام من البيِّن أنه ليس لهم منفعة في قبولها. ينبغي أن يؤسس القانون الهندي البريطاني علىٰ الأنظمة القانونية الهندية السابقة عليه، لا علىٰ مدونة بينتام القانونية المثالية المتصلة بالنفعية العقلانية. وبصورة عامة، رأوا في الثقافة الهندية بحد ذاتها شيئًا نفيسًا، يشتمل علىٰ فنون وآداب وأنساق ثقافية من حقها أن تُحفظ وتُستبقىٰ. مال « ذوو الخبرة والتجربة بشؤون الهند» العارفون بالأخطار التي بعثها الصراع الديني فيها، إلىٰ الجانب الذي فيه المستشرقون.

علىٰ أن الزمن وحركة المد والجزر في الفكر الأوروبي إنما كانا إلىٰ جانب جماعة «اللغويين». فقد كان المستشرقون القدماء يتقاعدون، فيحل محلهم اللغويون الشباب الذين دُرِّبوا في هيليبيري. وأضحىٰ البريطانيون أكثر ثقة واعتزازًا بتفوقهم الثقافي. ولم يعد ذوو المنزلة والمكانة من رجالهم يتزوجون من الفتيات الهنديات ذوات المنزلة والمكانة، أو يتخذون عشيقات هنديات في بيوت صغيرة خلف منازلهم الكبيرة. في

---

(١) يتكرر الحديث عن جهود ويلبرفورس Wilberforce في سبيل فتح الهند أمام التنصير مرارًا في سيرته الذاتية:

Robert Isaac and Samuel Wilberforce, *The Life of William Wilberforce,* vol. 2 (London: John Murray, 1839), pp. 24-28, 170-72, 392ff.



عام (١٨٣٥) كتب توماس ماكُولي Thomas Macaulay، الذي أصبح كاتبًا مشهورًا فيما بعد، لكنه كان حينئذٍ موظفًا في ميعة الشباب قضىٰ أربع سنوات بائسة في الهند، كتب «تقريرًا عن التعليم الهندي Mute on Indian Education»، أجمل فيه بصراحة قاتلة الحالةَ بالنسبة إلىٰ التعليم الإنجليزي:

«إنني مستعد تمام الاستعداد لأن أتناول التعليم الشرقي استنادًا إلىٰ التقييم الذي يراه المستشرقون أنفسهم. فإني لم أجد البتة واحدًا منهم ينكر أن رفًّا واحدًا في مكتبة أوروبية جيدة يعدل الأدب الأصيل برمته في الهند والجزيرة العربية .... والسؤال الذي هو أمامنا الآن؛ إذا كنا نملك أن نعلِّم هذه اللغة (الإنجليزية في الكليات)، أفيجب أن نعلِّم لغات ليس فيها، بإقرار الجميع واتفاقهم، مصنفات في موضوع ما تستحق أن تقارن بما لدينا في الموضوع عينه، أفيجب أن نعلِّم النظم أو المناهج التي هي، باتفاق الجميع، أينما كانت تختلف عن تلك التي في أوروبا فإنها تختلف عنها نحو الأسوأ، وإذا ما كنا نملك أن ننصر الفلسفة الدقيقة السليمة والتاريخ الصحيح ونتشيع لهما، أفيجب أن نقرَّ، علىٰ نفقة الدولة، المبادئ الطبية التي تزري بأي بَيطار إنجليزي، وأن نقرَّ الفلك الذي يستثير ضحك تلميذات أي مدرسة إنجليزية داخلية، وأن نقرَّ التاريخ الطافح بالملوك الذين يبلغون ثلاثين قدمًا ارتفاعًا، وبالعهود أو الولايات التي تبلغ ثلاثين ألف سنة طولًا، وأن نقرَّ الجغرافيا التي قوامها بحار من العسل الأسود وبحار من الزبدة»[١].

لقد انتصر اللغويون. فقد ألغيت الفارسية بوصفها لغة الإدارة الرسمية، وجعلت اللغة الإنجليزية لغة التعليم العالي، وأذن للإرساليات التبشيرية بالدخول إلىٰ الهند، وكان أن أفضىٰ التنصير القسري، كما تنبأ ذوو الخبرة والتجربة بشؤون الهند تمامًا، إلىٰ ثورة كارثية بعد ذلك بعقدين.

---

(1) Zaspoutil and Moir, *Debate*, pp. 165-6; for the full document, see pp. 162-72.

وينظر للاطلاع علىٰ الوثيقة الكاملة. (PP. 162-172). فهناك مناقشة جيدة بالأسلوب نفسه. وينظر في دور ماكُولي Macaulay في الهند:

John Clive, *Macaulay: The Shaping of the Historian* (New York: Vintage, 1975), pp. 289-478.



إلا أنه لم يكن مديرو المستعمرات هم فحسب الذين دعوا إلىٰ تحديث التعليم علىٰ حساب النظام التقليدي؛ إذ دعا كثير من المفكرين المسلمين إلىٰ ذلك أيضًا. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان ثمة أفراد كثيرون في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي يحيطون علمًا بالفكر الغربي، وباللغات الغربية غالبًا. كان بعضهم شخصيات سياسية توّاقة إلىٰ تحديث جيوشها ودولها الإسلامية لتحمي استقلالها من الشطط الأوروبي، كانوا ساسة ورجال دولة مصحلين، كالسلطان العثماني محمود الثاني، ورئيس الوزراء الإيراني أمير كبير. والأكثر إدهاشًا بالنسبة إلينا هو علماء الدين الذين التمسوا حماية الإسلام من التحدي الذي تمثله المسيحية والعلمانية بإصلاح أبنيته العقلية، والبرهنة علىٰ أن هذه الأبنية إنما تتسق مع أرفع صور الفكر والعلم الغربيين. ويحتجون عادة، بطريقة أو بأخرىٰ، بأن الفلك الذي يستثير ضحك تلميذات المدارس ويتخذن منه مسلاةً لم يكن جزءًا صميمًا من الفكر الإسلامي، وإنما هو مجرد صيغة ثقافية خاصة تتصل بالإسلام، تمثل تشويهًا أو تحويرًا لأصوله الحقَّة التي قام عليها. ولطالما احتجوا بأن الآراء المتنوعة المتصلة بالعلم الحديث والأفكار المألوفة في الفكر الأوروبي الحديث إنما أوردت إيرادًا ضمنيًا في القرآن أو في تعاليم النبي. ولن يُرَىٰ الإسلام متسقًا مع العلم الحديث -بقدر اتساق المسيحية معه أو أكثر منها اتساقًا- إلا إذا جدِّد ونُقِّي من تراكمات أربعين جيلًا من التأملات الإسكولائية. وإنه لمن الطبيعي أن يسقط هذا القبيل من المصلحين في صراع مع رجال الدين التقليديين، الذين يرون في «قروسطيتهم» عاملًا رئيسًا في أن لا يبلغ هذا الإصلاح كماله المقدَّر له. وأيضًا أثار التصوف ثائرتهم لأنهم رأوه جملةً من ممارسات خرافية سندها في نصوص الإسلام الأصلية ضعيف، ومن المتيقَّن أنه ليس يمكن أن تُعرض صوفية الدراويش الجوَّالين أو تبيَّن أصولها في شركة أوروبية محترمة(١).

مناوأة المناهضين للحداثة من المسلمين: وكذلك تعرض النسق الإسكولائي التقليدي للفكر الإسلامي لهجوم المصلحين المناهضين للحداثة، مستدعين

(1) Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World* (Richmond: Curzon, 1999).



الاستدلال المناقض، وهو: إذا ما كان الإسلام قويًا من قبل، وهو الآن ضعيف، فينبغي أن يرجع المسلمون إلىٰ إسلام المسلمين الأوائل، وأن يطَّرِحوا تراكمات القرون الأخيرة. لقد كان ثمة وطأة شديدة لاحتجاجهم: بأن ما قاله النبي يتعيَّنُ فعله، وأن فعل ما لم يقله فإنما هو شبهة. ومع انتشار القدرة علىٰ القراءة والكتابة بين جماهير الناس في العالم الإسلامي، وطباعة القرآن والحديث باللغات الإسلامية الأوروبية الرئيسة، أضحت النصوص الإسلامية الأساسية في متناول المسلم العامي من أوساط المتعلمين. فإن احتجاج السلفيين بأن هذه الكتب ينبغي أن تكون المصدر المباشر لأخذ الحكم حجةٌ وجيهة مقنعة، ولا سيما أن النصوص الكبيرة للفقه الإسلامي لا يمكن الوصول إليها علىٰ النحو ذاته من اليسر والسهولة. إن أي نص صرف في القرآن أو الحديث هو نص واضح بالنسبة إلىٰ القارئ المعاصر؛ ولكنَّ وضع ذلك النص ذاته في سياقه الدقيق في ضوء الفروق الدقيقة التي في النصوص الأخرىٰ، وثبوتها النسبي، وجدالات عشرات الأجيال من العلماء، وضعه أمر معقد غير واضح. يملك السلفيون والمثقفون المعاصرون من المسلمين برتبهم وأجناسهم كافَّة، كشأن البروتستانتيين في حركة الإصلاح الأوروبية، أن يقرؤوا هذه النصوص بأنفسهم، وأن يخلقوا طرائقهم الخاصة بهم متجاهلين التأملات الجدلية الغامضة الدقيقة لعلماء القرون الوسطىٰ، أو غير مكترثين بها. والشيء ذاته صحيح إلىٰ حد كبير فيما يتصل بموقفهم من التصوف. إذ لا تجد روحانية التصوف الدافئة والمتنوعة أصلًا لها في النصوص الأساسية، إلا علىٰ نحو غير مباشر. ثم إن اتفاق أجيال كثيرة من العلماء علىٰ أن التصوف إنما يمثل الأبعاد الداخلية للإسلام، ليس يصمد في وجه الاحتجاج بأن القرآن والحديث لا يأمراننا بالممارسات الصوفية أمرًا صريحًا. يعمل انتشار التعليم التقني الحديث لصالح السلفيين، كما هو بالنسبة إلىٰ الأصوليين في المسيحية وتراث الأديان الأخرىٰ. فالأشخاص الذين مَرَنوا علىٰ تطبيق قواعد عملية لحل المشكلات التقنية يجدون أنه من السهل أن ينقلوا ذلك النهج إلىٰ حل المشكلات الدينية، وليس في تعليمهم ما يعينهم علىٰ أن يناقشوا، بل أن يلاحظوا، مواضع الغموض الدقيقة في بِنىٰ العلوم الدينية.



وهكذا، فإن هذا الاتجاه المناهض للحداثة في السياقات الإسلامية، إنما هو «السلفية»، وهم الجملة المتنوعة من الأصوليين الإسلاميين، الذين غالبًا ما تضع مقولاتُهم مشاريع مستقبلية. مكَّن لهذا الاتجاه، اتفاقًا، أن نهضت في المملكة العربية السعودية ذات الثراء الهائل بالنسبة إلىٰ دين الدولة فيها، حركة إصلاح متشددة داخل أكثر المذاهب الفقهية حرفية وصرامة، وهي الفرع الوهَّابي من المدرسة الفقهية الحنبلية، وهذا يعني، إذن، الإنفاق السخي علىٰ ضرب شديد من ضروب الحرفية بصورة خاصة. لقد لعبت عوامل أخرىٰ أدوارًا كذلك. فالمؤسسة الدينية في أغلب الدول الإسلامية، مثلًا، مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بنظام الحكم، أو أنها علىٰ أقل تقدير مستقطبَة من قبله. ولذلك، فإنه عندما فشلت الحركات الوطنية في أن تنجز وعودها في الدول حديثة الاستقلال في العالم الإسلامي، نهضت حركات إسلامية علىٰ أنها بدائل سياسية عن تلك الحركات الوطنية. وقد عكست هذه الحركات تمامًا ضربًا من ضروب الحرفية السلفية، ترتاب بالتراث المتصل برجال الدين. وفي إيران فحسب، قاد رجال الدين ثورة سياسية دينية، لكن بقيت المؤسسة الدينية برجالها المنظَّمين إجمالًا بمعزل عن النظام الحاكم، لها مراكزها العلمية الكبرىٰ في العراق بعيدًا عن متناول الحكومة الإيرانية.

❀ ❀ ❀

وإذن، كان القرنان التاسع عشر والعشرون حينًا من الدهر تراجع فيه رجال الدين التقليديون ومذهبهم العقلاني الإسكولائي. إذ ذهب كثير من الدعم المالي والاجتماعي بانهيار الأنظمة الاجتماعية والسياسية القديمة. ورأىٰ فيهم العلمانيون عقبة تصدهم عن التحديث والتجديد، بينما انتقد المسلمون الملتزمون، سواء أولئك الذين كانوا يرجون أن يوفِّقوا بين الإسلام والمعايير والمبادئ الغربية الحديثة أو أولئك الذين كانوا يلتمسون استرداد نقاء إسلام العصر الوسيط، انتقدوا رجالَ الدين لفشلهم في أن يستجيبوا بنجاح لتحديات الحداثة. والحق أن رجال الدين التقليديين وجدوا مشقة وعسرًا في أن يستجيبوا لتحديات الحداثة بالنجاح ذاته الذي تصدوا به للتحديات التي فرضتها الإمبراطورية أو اتساع رقعة الدولة قبل ذلك بألف سنة. تُناقش أسباب هذا، وبعض القضايا الخاصة التي تصدوا لها في الفصل العاشر.



(١٠)

فوضى اليقينيَّات: مستقبل العقل الإسلامي

إن الناظر البصير الذي يطالع حالة العالم الإسلامي في بداية القرن الحادي والعشرين، يعجب حتمًا لعمق الخلافات المنعقدة حول المسار الطبيعي والمستقبلي للإسلام، ولليقينية الشديدة التي تتخذ فيها المواقف من هذه القضية. وما يهمني هنا هو الأفراد والجماعات، علىٰ نحو خاص، الذين يهتمون للإسلام ومستقبله اهتمامًا نشطًا وفاعلًا، أولئك الذين كانوا، بمعنىٰ من المعاني، قد انشغلوا بالإسلام انشغالًا عقليًا وكانوا مقتنعين بأن حلول المشكلات التي تواجهه هي حلول المشكلات التي تواجه المجتمع الإسلامي أيضًا. أي الذين اعتقدوا أن الإسلام -أو علىٰ أقل تقدير، الإسلام المفهوم فهمًا صحيحًا والمطبَّق تطبيقًا صحيحًا- هو الحل للمشكلات التي تعترض المجتمع الإسلامي.

تضم هذه الصيغة طائفة واسعة من الرأي: إيران الثورية، أفغانستان الطالبانية، أنصار النظم القانونية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الإسلامية بأشكالها الكثيرة، والحداثيين المسلمين. وقد يكون الموقف من هذه القضية (وهي إناطة الحل بالإسلام) موقفًا سلبيًا رافضًا كذلك، كما هي الحال لدىٰ الذين يرون في الإسلام علىٰ النحو الذي يطبق به حاليًا أو الذين يرون في الإسلام والدين بصورة عامة عقبات قائمة دون التطور. لا تشتمل هذه الصيغة كل ألوان الرأي؛ لأن ثمة جماعات سياسية في العالم الإسلامي علمانية في نزوعها، الإسلام لديها سمة من السمات المميزة لثقافتها، كالبعثيين العرب وكثير من الجماعات القومية الفلسطينية علىٰ سبيل المثال. ولا يزال جلُّ المفكرين في العالم الإسلامي مقتنعين، غالبًا، بأن الإسلام، علىٰ أي نحو من الأنحاء، عنصر رئيس في مستقبل بلدانهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وإنه لمن السهولة البالغة أن ندرك ما الذي دعاهم إلىٰ اعتقاد ذلك. إن



الدين الإسلامي هو السبب المباشر لنشأة المجتمعات الإسلامية؛ ولذا فإنه من الطبيعي أن يُيمم المسلمون وجوههم شطر الإسلام لمعرفة الأسباب أو العلل ولمعرفة الحلول عندما تسوء الأمور أو تسير بصورة خاطئة.

وعلىٰ الرغم مما قيل، فإنه ليس يسع الناظر أن لا يقَرَّ لديه أن شيئًا ما قد تغيَّر. ففي العصور الوسطىٰ، نشأ تقبُّل المسلمين للخلافات المدرسية في سياق اتفاق عام علىٰ بِنية المجتمع الإسلامي ورسالته. وأما في العالم الإسلامي المعاصر، فإن رقعة الخلاف أكثر اتساعًا، كما أنه ليس ثمة اتفاق مع هذا، حول المدىٰ الذي ينبغىٰ أن يُتسامح فيه مع الخلاف. وباكستانُ مضربُ مثَلي المعتاد؛ لأنها، في نواحٍ كثيرة، حالة متطرفة يمكن أن تُرىٰ الظاهرة التي أناقشها واضحة جليَّة فيها. وثمة أصوات قوية، أو علىٰ الأقل عالية، تعارض التسامح حتىٰ مع القدر من الخلاف الذي أقره اتفاق العلماء في الأزمنة السابقة علىٰ العصر الحديث: الاعتراف بالمذاهب الفقهية الأخرىٰ، والتقبُّل الحقيقي الفعلي للشيعة علىٰ سبيل المثال. إن الوعي بهذا التنوع المدرسي والتسامح فيه يتسللان بعيدًا بطرائق بالغة المكر والدهاء أيضًا. ووراء هذه القضايا قضية أخرىٰ أكبر منها كذلك، هي: شرعية الثقافة التي لم تستمد من مبادئ الإسلام الكونية، إسلامية كانت هذه الثقافة أم غير إسلامية.

دعونا نتأمل بعض الأمثلة الواقعية الملموسة. لا تشير كتب الإسلاميات المدرسية الباكستانية المؤسسة علىٰ مقرر الدراسات الإسلامية الحكومي، إلىٰ وجود المدارس الفقهية الأربع أو إلىٰ الطريقة المعقدة والأولية التي استنبط بها الفقه الإسلامي حقًا. إنها تصوِّر، بدلًا من ذلك، نظامًا فقهيًا صدر عن صحابة النبي مباشرة، بالغًا غاية نضجه وموحَّدًا. فيظهر الخلاف في قضايا الفقه، في حسبان الطلاب الذين تلقوا تعليمهم علىٰ هذه الكتب، يظهر خلافًا يبعثه الانحراف والضلال. وهذه الكتب أيضًا كتب فقهية بصورة عامة وسنية في اتجاهها، ليس لديها شيء تقوله عن المدارس التراثية الأخرىٰ في الإسلام: متجاهلة المذهب الشيعي والقضايا الكبرىٰ المتصلة بالإسلام لأول عهده، التي أعطته نشأته، ومتجاهلة مثل ذلك التصوف، وهو التراث الروحي المهيمن في باكستان[١]. وسيكون هذا القبيل من المقررات والكتب المدرسية

---

(١) «الإسلاميات» مصطلح يستعمل في باكستان للدلالة علىٰ مناهج الدراسات الإسلامية الإلزامية في =



دعابةً وأمرًا لا يراد به الجد، لولا حقيقة أنه عندما يُؤهَّل الطلاب بها، فإنهم سيجبَهون المسلمين ذوي الاتجاهات الأخرىٰ المباينة لهم، وهم لا محالة ينظرون إلىٰ هؤلاء الناس علىٰ أنهم يفسدون الإسلام الحقَّ عمدًا.

والمثال الأعم من هذا إنما هو السعي إلىٰ اتخاذ الفقه الإسلامي قانونًا رئيسًا للدولة. وليس هذا استردادًا للحالة التي كانت قائمة في العصور الوسطىٰ كما قد يظن المرء. إذ سادت الصورة المبكرة للفقه الإسلامي، بالطبع، في ظل النبي وعهود الخلفاء الأربعة الأول، غير أنه لم ينهض بصورته الناضجة إلا في القرنين الثامن والتاسع. ولم يحدث أن حدد الفقه الدولة أو قيَّدها تقريبًا، ولم يحدث أن كان القانونَ الوحيد فيها، وذلك لجملة متنوعة من الأسباب الوجيهة. كان نفر قليل من الحكام هم من يرغبون في نقل إدراة النظام القانوني وتسييره إلىٰ أيدي الفقهاء نقلًا كاملًا، ولم يكن رجال الدين (في مقابل ذلك) يرغبون في التخلي عن سلطتهم الفقهية للحكام ذوي التديُّن المذَبذَب جدًا. إن جلَّ الفقه الإسلامي إنما يعنىٰ بالتصرفات الدينية التي ليس لها صلة بالدولة، ثم إن أغلب الجزء الباقي فقهٌ يحكم العقود الاختيارية بين الأفراد، من قبيل البيوع والأنكحة. فمباحث كثيرة من القانون ذات اتصال وثيق بالدولة لا تكاد تبحث أو تناقش في الفقه الإسلامي، ولا سيما قانون الجنايات والضرائب. كما أنه ثمة، أيضًا، في كل صقع من أصقاع العالم الإسلامي، قانون عرفي في صور كثيرة متباينة عادة، وسابقة علىٰ الإسلام غالبًا. وأيًا كان ما

= المدارس والكليات. ويصدر الناشرون المحليون كتبًا متخمة عجلىٰ تعتمد علىٰ المقرر الرسمي. ينتحل بعض هذه الكتب بعضها بغير حياء، وهي مليئة بالأخطاء المتصلة بالحقيقة العلمية، والتفسير، والإهمال والتقصير. وأحد أمثلة هذا النوع المحزن:

S. M. Dogar, comp. and ed., *Towards Islamyat for C.S.S. Banking and Finance Service Commission, Public Service Commission, and Other Competitive Exams* (Lahore: Dogar]ca. [2000).

الكتاب موجه إلىٰ المرشحين الساعين إلىٰ الانتظام في النخبة العاملة في السلك الحكومي، وهذا ما يجعل من عيوبه عيوبًا بالغة الشدة والخطورة، رغم أنه، لأكون منصفًا بشأن الكاتب الرديء المسؤول عن الكتاب، إنما كان يتبع الخطة الدراسية الرسمية. ثم إن تناوله للأديان الأخرىٰ أشد سوءًا، فالمؤلف يعتقد أن الروم الكاثوليك يعدون مريم العذراء أقنومًا من أقانيم الثالوث (p45)، وأن المسيحيين منقسمون إلىٰ طوائف ثلاث: المستشرقون، والكاثوليك، والبروتستانت (P.46).



يتمناه علماء الدين، فإن نواحي مهمة في الحياة، كالضرائب والعلاقات الناشئة بين المالك والمستأجر، كان يحكمها بصورة عامة القانون العرفي، لا الفقه الإسلامي. وأخيرًا، إن فرض الدولة مذهبًا فقهيًا واحدًا سيعتدي علىٰ إرادة رجال الدين وعوام المؤمنين وضمائرهم من الذين يتبعون المذاهب الأخرىٰ.

كان هناك محاكم دينية ذات درجات متفاوتة من الصلاحية، وكان هناك حاكم متدين، يحاول أن يتصرف وفقًا للمبادئ الإسلامية، شأنه في ذلك شأن أي مؤمن صادق الإيمان، اللهم إلا أن يكون سلوكه هذا بغرض تعزيز شرعيته التي جرت العادة أن تكون موضع إشكال. بل حتىٰ الحاكم الذي لا ينزعج ضميره كثيرًا للإسلام أو لا يشغل به بالًا -ولعل الأكثر كذلك- سيحرص علىٰ أن لا يستثير حساسية المتدينين بغير ضرورة داعية. وعلىٰ الرغم من هذا، امتثلت الدولة لضروراتها الخاصة وفرضت قوانينها الخاصة. ونتيجة لذلك، فقد كانت المساعي إلىٰ تحويل الفقه الإسلامي إلىٰ قانون للدولة، نادرة وليست ناجحة بصورة عامة أو طويلة الأمد، كالمسعىٰ البريطاني إلىٰ إعداد نظامٍ قانوني مؤسَّس علىٰ الفقه الحنفي للمسلمين في البِنغال في القرن الثامن عشر، نظامٍ هو سلف النظام القانوني في باكستان الحديثة. اصطدمت هذه المساعي ذات النوايا الحسنة في سبيل تأسيس قانون الدولة علىٰ الفقه، في كل من البِنغال البريطانية وباكستان، اصطدمت بخلافات تتصل بمضمون الشريعة، وجنوح أنظمة الدولة القانونية إلىٰ أن تتطور وفقًا لمنطقها الداخلي. وقد وقع هذا في تركيا العثمانية، التي لعلها النموذج الأكثر نجاحًا في اتخاذ الفقه أساسًا لنظام قانوني متكامل.

إن مصدر الخلاف الأوسع في العالم الإسلامي هو ثقافة لم تستمد مباشرة من الإسلام كما هو في المصادر القديمة. وأنا لا أتحدث هنا عن الثقافة الغربية والعالمية، ولكن عن الثقافات المحلية المختلفة المتباينة في البلدان الإسلامية. والمثال الكلاسيكي لذلك هو إيران، حيث تعايش تراثان ثقافيان متمايزان أربعة عشر قرنًا: ثقافة إسلامية بؤرتها دينية عالمية، وثقافة إيرانية تتجسد في اللغة الفارسية، والشعر الفارسي، والمعارف التراثية الوطنية للملكية الإيرانية. هذان التراثان مختلفان جدًا وقد تعايشا دائمًا في توتر كان مثمرًا أكثر منه مدمِّرًا. توجد أوضاع مماثلة في



سائر البلدان الإسلامية، حيث تعبر الثقافة المحلية عن نفسها بطرائق لا صلة لها بالإسلام، كمهرجان الطائرات الورقية في بسنت Basant بلاهور، علىٰ سبيل المثال، فهو عيد أصوله هندوسية علىٰ الأرجح، لكنه الآن عطلة غير دينية علىٰ نحو خالص. ويمكن للثقافة المحلية أن تأخذ صورة دينية تفضي إلىٰ خلق سمات ثقافية إسلامية محلية، من قبيل ثقافة الأضرحة والمزارات الصوفية الخصبة في البنجاب والسند، أو الفصل التام للنساء الذي تجري عليه الشعوب القبلية في أفغانستان، والحدود الشمالية الغربية، وبلوشستان.

سأعود إلىٰ هذه الموضوعات، ولكني ألفت الآن فحسب إلىٰ أن المساعي إلىٰ اتخاذ الإسلام طريقًا إلىٰ بعث المجتمع الإسلامي، كانت قد جعلت من هذه القضايا الضمنية موضوعات لجدل أكبر.

الخلاف في العالم الإسلامي المعاصر

في خلال القرنين الماضيين انتقضت الطرائق القديمة في إدارة الخلاف بين المسلمين ومعالجته. فقد انبعثت النزاعات القديمة مرة أخرىٰ بحمية جديدة، وأطلت برأسها خلافات من طراز جديد. وسأعرض بعض التفسيرات لهذه الحقيقة، ثم أختم باقتراح بعض التوجيهات أو الإرشادات التي يمكن أن يصدر عنها حلٌّ جديد. سيتفهمني القارئ، وآمُل أن يغفر لي، لتبسيط المواقف التي أناقشها وتصويرها تصويرًا لا يوفيها حقها تقريبًا. ويلزمني لا محالة، في محاولة تجلية الموضوعات الجوهرية المشتركة اليقينية في الفكر الإسلامي المعاصر، أن أستبعد التعقيدات المتصلة بالمواقف المتباينة والجدالات.

تداعي التعليم التقليدي: وكما رأينا في الفصل التاسع، أوقع الاستعمار والتحديث والعلمانية ضررًا بالغًا بالنظام التعليمي التقليدي. إذ ذهبت الدول الحديثة، استعمارية أو غير استعمارية، بمصادر الدعم التقليدية للتعليم الإسلامي. فالطلبة الموهوبون، الذين كان يمكن أن يكونوا يومًا ما رجال دين، يرتادون المدارس والجامعات الحديثة، باحثين عن المهن المُغِلَّة. تصدعت التقاليد المتصلة بالتعليم في أمكنة



كثيرة؛ لأن المدارس الدينية ومراكز التعليم الأخرىٰ كانت قد أغلقت أو مرت بأزمنة عصيبة. علىٰ أنه في بعض البلدان، آثرت قوىٰ أخرىٰ في المجتمع التعليمَ الإسلامي، كما هو الحال في إندونيسيا، حيث أنشئت «المعاهد الإسلامية» الحكومية الممولة تمويلًا جيدًا لإعداد الموظفين الدينيين الحكوميين، الذين تفضل معرفتهم بالمذهب العقدي الرسمي للدولة معرفتهم بالعربية كثيرًا[1]. وقصارىٰ ما يمكنني قوله هو أن إيران والعراق والهند ومصر وتركيا فحسب استطاعت أن تستبقي تقاليد قوية ومستمرة تتصل بالتعليم والدرْس الرفيعين والعميقين.

دور العامة المتعلمة من غير المتخصصين: إن كثرة متكاثرة من الناس في العالم الإسلامي متعلمون أكثر من أي وقت مضىٰ في التاريخ، كما أن النصوص الإسلامية المصدرية الرئيسة متاحة بطبعات زهيدة الثمن بكل اللغات الإسلامية والأوروبية الرئيسة. ولم تكن التقليدية والدقة الجدلية لدىٰ العلماء المسلمين في القرون الوسطىٰ وكثير من رجال الدين المعاصرين، لم تكن لتجيب علىٰ الأسئلة التي قد يوردها مهندس أو طبيب علىٰ الإسلام. ولذلك أخذ المسلمون شيئًا فشيئًا، بعدتهم التي لديهم من ضروب التعليم الحديث الذي تلقوه، يعيدون فحص المصادر الإسلامية بأنفسهم، موردين علىٰ نصوصها أسئلة جديدة وأجوبة جديدة، ومضيفين عليها طاقة حيوية عملية، بيد أنهم يُظهرون من أنفسهم إلىٰ جانب ذلك سذاجةً وجهلًا فيما يتصل بطبيعة النصوص الأوليَّة وتفسيرها.

سهولة الاتصال: يحيا المسلمون من كل طائفة وفرقة الآن كما لو أنهم مجتمع واحد؛ ولذا فإن ماليزيا ونيجيريا هما الآن أشد قربًا واتصالًا من مُلْتان وشيراز قبل مئتي سنة. وليس أمرًا مستغربًا أن يدهش المسلمون، الذي ألفوا النظر إلىٰ طرائق مجتمعهم في السلوك والتصرف علىٰ أنها المِحك أو المعيار، إذا ما عاينوا المجتمعات الأخرىٰ التي تسلك علىٰ نحو مختلف. وتمتدُّ الصراعات الناتجة عن ذلك فتطال المسلمين ذوي الخلفيات المتباينة أينما كتب عليهم أن يكونوا في مكان

---

(١) ينظر في تحليل تبني الحكومة الإندونيسية الإسلامَ واصطفائها إياه:

Linda S. Walbridge, "Indonesia: The Islamic Potential," *Dialogue* (London, England), June 1998, pp. 4-5.



معًا، سواء أكان ذلك في مدن العالم الإسلامي الكبيرة منتفخة الحواشي بالمهاجرين إليها من الريف، أم في مساجد الحواضر الغربية والمدن الجامعية.

ازدهار الحنبلية الجديدة: وهي نمط من الإسلام شديد وحرفي مستمد من التراث الحنبلي، أصبح فرعه الوهابي شيئًا فشيئًا ذا أثر ونفوذ. ويختص هذا الاتجاه الذي يلقب عادة بـ «السلفية» (نسبة إلىٰ السلف الصالح)، يختص بتفسير حرفي للنصوص، وبقدر من التعصب تجاه المذاهب الفقهية الأخرىٰ، وتجاه الخصائص الثقافية التي لم تتأسس علىٰ التراث الإسلامي، سواء أكانت في العالم الإسلامي أم في العالم الغربي. ومنذ البداية اختار الحنابلة بصورة عامة أن يتبعوا في استنباط الفقه ظاهر النص أكثر من العقل. وعلىٰ الرغم من أنهم كانوا في الماضي أصغر المذاهب الأربعة، فإنهم يصبحون شيئًا فشيئًا ذوي تأثير ونفوذ. ويصدر تعاظم التأثير هذا، في جزء منه، من اتفاق تاريخي؛ هو أن المملكة العربية السعودية حنبلية المذهب في المقام الأول، وأن السعوديين، حكومة وأفرادًا، دعموا بسخاء القضايا الإسلامية في أنحاء العالم، وهذا يعني مدَّ نفوذ الفكر الحنبلي وتمكينه.

ثم من ناحية ثانية، ثمة سبب آخر لهذا التأثير الحنبلي في العالم المعاصر. وهو أن الحنابلة، بوصفهم حرْفيِّين، يملكون أن يقدموا حجة بسيطة ودامغة، وهي أن شيئًا ما إنما يجب أن يفعل أو أن لا يفعل إذا كان ثمة آية من القرآن أو حديث من الأحاديث يأمران به أو ينهيان عنه. إن هذه الحجة، وهي أن القرآن والحديث فحسب هما المصدران الشرعيان للتصرف والسلوك، تعني تقريبًا من حيث كونها حجة جذابة آسرة: أن شيئًا لم يأمر به القرآن أو الحديث يجب أن لا يفعل. رفض جلُّ العلماء المسلمين علىٰ مرِّ العصور هذه الحجج، متمسكين بأن أفراد النصوص إنما يجب أن تفهم في سياق نصي وعقلي واجتماعي أكبر. ولكن هذه الأدلة المثارة في وجه الموقف الحنبلي ليست أدلة بسيطة، ويمكن أن تفهم فحسب في ضوء التراث العقلي الدقيق للإسلام في القرون الوسطىٰ. ولذا، فإن الاحتجاج الحنبلي يميل إلىٰ التغلب والانتشار في الجدل الشعبي العام.



ناقشتُ العوامل التاريخية والاجتماعية التي صدر عنها التوتر في داخل العالم الإسلامي، غير أن ثمة كذلك قضايا فكرية أصيلة تحتاج إلىٰ بحث ونظر، قضايا ليس يمكن أن تحل بيسرٍ وسهولة؛ نظرًا لطبيعة المركَّب الفكري الإسلامي وتاريخه. سأعرِّف بهذه القضايا بإيجاز تِباعًا، ثم أرجع إلىٰ قضية الدور الذي يمكن أن تلعبه العقلانية الإسلامية في مستقبل الإسلام في العالم المعاصر.

الشَّك، والظن، والخلاٰف: لاحظ المؤرخون العقلانيون المسيحيون أحيانًا أن المفسرين الوسيطين للإنجيل إنما كانوا أكثر انفتاحًا علىٰ التفاسير الأخرىٰ ومنهجياتها من المسيحيين المعاصرين. وإن كلا التفسيرين الكتابيين، البروتستانتي المحافظ و«العلمي» العلماني، سيثيران العجب لدىٰ أي لاهوتي من لاهوتيي القرون الوسطىٰ علىٰ أنهما تفسيران ضيقان وساذجان. وتوجد حالة تضاهي هذا تتصل بالتعامل مع الشريعة الإسلامية، حيث يسبغ المسلمون المعاصرون قدرًا من اليقين علىٰ فهومهم للشريعة، التي قد يراها فقهاء القرون الوسطىٰ مثيرة للضحك (وخاطئة علىٰ الأغلب في التفاصيل). وثمة شيء يتصل بالمجتمعات المعاصرة، وهي أنها تفضي بناسها إلىٰ أن يسقطوا يقينهم الذي يجدونه في كتيباتهم التقنية وأنظمتهم البيروقراطية علىٰ المدونات التاريخية المتعارضة الخاصة بتراثهم. لقد عرف العلماء المسلمون في القرون الوسطىٰ أنه ليس يمكن، حتىٰ في أزمنتهم، تحصيل اليقين بدقائق الفقه والإيمان، وأنه ليس ثمة إلا قولٌ حسُن فيه القصد في الوصول إلىٰ الحق.

لقد أضحت هذه الحال أشد سوءًا إلىٰ مدىٰ بعيد في القرن الأخير. **فأولًا**: اتسع مدىٰ الآراء والأقوال المظنونة المحتملة. فالمسلمون من كل طائفة أو جماعة علىٰ اتصال بعضهم ببعض، وعلىٰ اتصال بالأفكار القادمة من خارج الإسلام. لقد كان أي قاضٍ حنفي، قبل خمسمئة سنة، يُراد منه فحسب أن يتبيَّن جملة الأقضية المأخوذة من المذهب الحنفي، وهو «مدرسة الرأي» التي استقرَّت شرعيتها منذ زمن بعيد بالإجماع، فهو وإن كان ذكيًا وجريئًا فإنه قد يفيد من الآراء والأفكار التي في



المذاهب الأخرىٰ. أما اليوم فقد يُطعن بشرعية مذهبه؛ إذ تنشط الأفكار الأخرىٰ للأصولية الإسلامية؛ ويجرِّب غير المتخصصين والحكومات الفصل في الأقضية أو الأحكام الفقهية من تلقاء أنفسهم؛ ومن المرجح كذلك أن تنتقِص الأفكار والمفاهيم الغربية المتعلقة بالقانون والاجتماع والدين، أفكارَه ومفاهيمه المتعلقة بهذه الحقول. **وثانيًا**: أضحىٰ المسلمون أنفسهم أكثر نزوعًا إلىٰ النظر في مشروعية أفكار الآخرين جميعًا؛ ولذا فإن صاحبنا الحنفي المسكين قد يُنتَقَص من قبل كلٍّ من الأصوليين السلفيين المعاصرين الذين ينكرون مشروعية أي مذهب باستثناء النمط الأكثر تشددًا للفقه، والحداثيين والعلمانيين الذين يرون تراثه تراثًا ينتمي إلىٰ القرون الوسطىٰ، وعتيقًا، وظلاميًا. **والآن كل هذه النزاعات مُدَّت ظِلالُها إلىٰ الشابكة، حيث إن السجالات الفكرية التي كانت يومًا ما تُحلُّ بين المتخصصين علىٰ مدىٰ عقودٍ عديدة، تناقش في أيام أو ساعات من قبل مسلمين من العامة غير المتخصصين تملؤهم الحماسة.**

قلة هم الآن الذين لا يجدون حرجًا في أن يسلموا بجملة من الآراء الشرعية الظنية. وكما هو شأن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في القرن الخامس عشر، يجهد تراث الوحدة القديم في سبيل أن يجمع المسلمين معًا في مجتمع واحد.

فرض الشريعة الإسلامية: يأخذ الفكر الإسلامي الحديث الفكرة القائلة بأن مشكلات العالم الإسلامي إنما يتصدىٰ لها بالرجوع إلىٰ المبادئ الإسلامية الحقة، علىٰ أنها حقيقة بدهية. ولأن الإسلام دين القانون؛ فإن الجماعات الإسلامية طالبت بتطبيق الشريعة وفرضها، في أماكن ذات نظم قانونية علمانية عادة. وقد سعت الأنظمة التي تدين بالولاء لإحدىٰ الأيديولوجيات الإسلامية، فور وصولها إلىٰ السلطة إلىٰ تطبيق الشريعة. فأظهر لها هذا المسعىٰ إلىٰ تطبيقها قدرًا من الصعوبة يجاوز القدر الذي كان يتوقعه أنصاره. ففقه الجنايات، وهو الأصل البيِّن، متأخر ضعيف التطور في الفكر الفقهي الكلاسيكي. علاوة علىٰ أن الأعراف المحلية والقبلية تُخلَط بالفقه، وهكذا فإن تصرفات من قبيل جرائم الشرف، تقدم بوصفها من الشريعة. إن المساعي إلىٰ إضفاء الطابع الإسلامي علىٰ الأنظمة القانونية أو وسمها بميسم الإسلام، غالبًا ما تنجز علىٰ عجل وعلىٰ نحو انتهازي، كما هو الحال في برنامج «الأسلمة» في باكستان



في الثمانينيات من القرن العشرين. ثم إنه في آخر الأمر ليس القضاة والمحامون، المولعون بالفقه الإسلامي في أحسن الأحوال، بقادرين علىٰ تطبيقه في ظل الظروف الحديثة. سألت مرة قاضيًا باكستانيًا، وهو امرؤ تلقىٰ تعليمًا قانونيًا بريطانيًا ممتازًا، كيف يتعامل مع القضايا الشرعية؟ فأخبرني أن لديه مجاميع شتىٰ من الحديث (باللغة الإنجليزية)، فهو ينظر فيها حتىٰ يجد شيئًا ينطبق علىٰ القضية التي بين يديه. لم تكن واحدة من المحاولات الفعلية الساعية إلىٰ جعل النظم القانونية إسلاميةً، ناجحةً نجاحًا بيِّنًا، وكان بعضها مما لا يمكن تسويغه أو الدفاع عنه. ففي باكستان، علىٰ سبيل المثال، كان من النتائج غير المقصودة لـ«قانون الحدود»، وهو الأحكام القانونية الجنائية «المؤسلمة» علىٰ عجل التي طبقت في حكومة الجنرال ضياء الحق، أن النساء اللواتي كنَّ يتقدمن بشكوىٰ الاغتصاب يُقضَىٰ عليهن أحيانًا بتهمة الزنا إذا لم يستطعن إحضار العدد المطلوب من شهود العيان الذين يشهدون لهن بما رأوه. والنتيجة التي ترتبت علىٰ ذلك أنه بات الذين هم من خارج هذا السياق يرون في الشريعة نظامًا فقهيًا متخلفًا وقمعيًا.

وبصرف النظر عن سوء التطبيق، كان هناك صعوبات كثيرة جوهرية تتصل باتخاذ الفقه الإسلامي نظامًا فقهيًا في الدولة المعاصرة. **فأولًا**: لقد استنبطت صورة الفقه وصيغته بإجراء ما مضىٰ عليه العمل في مجتمع النبي علىٰ الظروف القائمة في الشرق الأوسط في القرنين الثامن والتاسع. وعلىٰ الرغم من أنه كان لا يزال يتطور في مطلع العصور الحديثة، فإنه لم يتغير ليحكي الظروف القائمة في القرن العشرين وأول القرن الحادي والعشرين. **ثانيًا**: كما قد رأينا، فإن الفقه متباين الأبواب من حيث كونه نظامًا قانونيًا؛ لأنه اعتنىٰ علىٰ نحو كبير بمبحثي الواجبات الدينية= العبادات، والعقود، ويشتمل هذا الأخير علىٰ قانون الأسرة= قانون الأحوال الشخصية. أما المباحث التي تتصل اتصالًا مباشرًا بالدولة، كالقانون الجنائي والضرائب، فقد استمرت تعالج من قبل الدولة؛ ولذا كان تناول الفقه لهما تناولًا بدائيًا. وليس من قبيل المصادفة أن تكون الحالة الأكثر نجاحًا في التطبيق الحديث للفقه الإسلامي هي الصيرفة، التي تسمىٰ بـ «الاقتصاد الإسلامي»؛ وذلك لأن الفقه كان هو النظام القانوني الذي يحكم



التعاملات بين التجار في القرون الوسطىٰ، ومن ثمَّ فقد توافر لها نظام متطور جدًا من أحكام العقود.

علىٰ أن الشيء الجوهري إنما هو الإشكالية المعترضة بشأن أيِّ فقه ينبغي أن يطبَّق. في الأزمنة السابقة علىٰ العصر الحديث كان الفقه الإسلامي نظامًا قانونيًا اختياريًا في جوهره، مثل كثير من التصرفات المتلقاة بالقبول والأخلاقيات المهنية التي تحكم التعاملات الخاصة بالأعمال التجارية في صناعات بعينها. إذ يجتمع التجار علىٰ قبول السلطة القضائية لمذهب معين من المذاهب الفقهية عندما يذهبون إلىٰ فقيه من الفقهاء ليمضوا عقدًا أو يفضوا نزاعًا. ثم إنه، يقينًا، هناك أربعة أنساق سنية رئيسة للفقه إلىٰ جانب الأنساق الفقهية لشتىٰ الطوائف الإسلامية الأخرىٰ. وثمة أيضًا مشكلة الحقوق القانونية لغير المسلمين. أينبغي أن يحكموا بأنظمتهم القانونية الخاصة بهم أم بنظام فقهي إسلامي لا يقرون بصلاحيته؟ ثم ماذا عن مشكلة التشريع؟ فالفقه الإسلامي التقليدي لا يعترف بالتشريع الإنساني بصفته مصدرًا من مصادر الفقه، غير أنه من الصعب أن نتصور نظامًا قانونيًا حديثًا لا ينطوي علىٰ تشريع جديد. إذ يصعب علىٰ المرء أن يتصور استنباط كل التفاصيل الدقيقة الموجودة في القانون الحديث، كالتشريعات التجارية والبيئية مثلًا، من مادتي القرآن والحديث، والإجماع الفقهي في العصر الوسيط.

إن أي مسعىٰ لجعل قانون الدولة إسلاميًا ينبغي أن يأخذ في حسبانه هذه الصعوبات، وهي قضايا ليس لها في الفكر الفقهي التقليدي حلٌّ واضح.

التعددية والتسامح: ومما يتصل اتصالًا وثيقًا بما نحن بصدده، قضية التعددية. وقد عالجتها المجتمعات الإسلامية المبكرة علاجًا مرضيًا، من خلال طرائق من جنس ما كان يسمىٰ في سياقات الدولة العثمانية بالنظام «المِلِّي». مسلمتان اثنتان جعلتا (من هذه المعالجات المبكرة) أمرًا ممكنًا، كلتاهما مشكِل في السياقات الحديثة أو السياقات الإسلامية الحديثة كذلك. **الأولىٰ**: أنه للمجتمعات الدينية والإثنية الحق في أن تحيا وفقًا لشرائعها وأعرافها. فينبغي أن يتاح لليهود والمسيحيين أن يعيشوا وفقًا للشريعتين اليهودية والمسيحية، وأن يفصل في خلافاتهم الداخلية أئمتهم والمقدَّمون فيهم. وينبغي أن يكون الشيعة الذين يحيون في مجتمع سني، قادرين علىٰ



أن يحيوا وفقًا لفقههم الشيعي، مستقلين تقريبًا عن السلطات السنية. وينبغي أن يتاح للقبائل أو العشائر أن تعيش وفقًا لأعرافها القبلية أو العشائرية، إلىٰ غير ذلك. **والثانية**: كانت السلطة العليا زمرةً مسلمة حاكمة، كل جماعة من هذه الجماعات مسؤولة علىٰ نحو جماعي أمامها من خلال قادتها.

لم تصمد أي من هاتين المسلمتين في ظل الظروف الحديثة. إذ تفترض الدولة الحديثة أن كل رعاياها إنما هم مواطنون يخضعون للقوانين ذاتها، ويعني هذا القولَ بأن الفكر الإسلامي يدخل في فرضية الدولة الحديثة دخولًا ضمنيًا؛ وعليه فإن غير المسلمين ومثلهم الأقليات المسلمة يجب أن يحكموا بالقوانين الإسلامية للأكثرية. **ولذا يطلب من المرأة المسيحية، في إيران، أن تلتزم باللباس وقواعد السلوك المؤسَّسة علىٰ فهم خاص للشريعة، فهم لا تشترك فيه حتىٰ النساء الإيرانيات جميعًا.** وفي باكستان، يخضع المسيحيون والهندوس للقوانين الجائرة التي تحظر التجديف أو الإساءة إلىٰ القرآن أو النبي محمد. وحيثما تُراعَ مصلحة غير المسلمين وأسباب استقرارهم، كالترخيص بالكحول لليهود والمسيحيين دون المسلمين، تنتجْ عن ذلك مباشرة مشكلات اجتماعية وقانونية. ففي باكستان، علىٰ سبيل المثال، كان بعض المسيحيين يكسبون قوتهم بشراء نصيبهم القانوني من الكحول ثم بيعه مباشرة للمسلمين، لقد كانت النتائج الأخلاقية وخيمة علىٰ المجتمعين كليهما.

ثانيًا، إن فكرة أن الطبقة الحاكمة إنما ينبغي أن تتشكل فحسب من المسلمين، لا تكاد تُقبل في ظل الظروف الحديثة. وغالبًا ما يبدو أمرًا طبيعيًا في اعتقاد المسلمين وجوب كون قيادة البلاد ذات الأغلبية المسلمة مقصورة علىٰ المسلمين. فهم يظنون غالبًا أن رئيس الولايات المتحدة الأمريكية يجب أن يكون مسيحيًا بحكم القانون، وهو ظن، من الإنصاف أن نقول، يشركهم فيه كثير من المسيحيين الأمريكيين. ومع ذلك، وبغض النظر عن مدىٰ واقعية هذه القيود من الناحية العلمية، فإنها مسيئة جدًا للأقليات.

وأخيرًا، ثمة قضايا جوهرية تتصل بالمعاملة بالمثل. يشير المسلمون عادة إلىٰ وجوه الحماية المضمونة للموحِّدين من غير المسلمين علىٰ أنها دليل علىٰ التسامح الإسلامي مع الأديان الأخرىٰ، وهي بلا شك إنما كانت في ظل ظروف القرون



الوسطىٰ. علىٰ أن فكرة أن الحقوق الدينية تُمنَح من خلال سماحة أكثرية إسلامية ليست، علىٰ الراجح، مقبولة لدىٰ الأقليات في العالم المعاصر. ويجد غير المسلمين في أنفسهم من الحكم الفقهي الذي يَجوْزُ وفْقَه للرجل المسلم أن يتزوج امرأة مسيحية أو يهودية، لكن لا يجوز لامرأة مسلمة أن تتزوج رجلًا غير مسلم، وثمة حالات أخرىٰ مشابهة لعدم التماثل في المعاملة. ومن الناحية العملية، غالبًا ما تخفق المساعي إلىٰ إيجاد فهم مشترك بين المسلمين والأديان الأخرىٰ بشأن القضايا الخاصة بالتعامل بالمثل. ومما يعترض به بعضهم علىٰ المسلمين أنهم يلحون، محقِّين، علىٰ أنه ينبغي أن يحوزوا حقوقهم المدنية كاملة في البلاد غير المسلمة، ولكن عندما ينتقل الحديث إلىٰ ما إذا كان للجماعات المسيحية الحق في أن تبشِّر أو تبني كنائس لها في البلدان المسلمة، فإنه يشُقُّ كثيرًا عليهم أن يروا لهذه الجماعات مثل الذي رأوا من حقهم في البلاد غير المسلمة.

وحاصله، أن المسلمين لم ينشؤوا طرائق للتعامل مع الاختلاف والتنوع تعاملًا عقليًا واجتماعيًا وسياسيًا في هذا العالم الحديث.

شرعية العرف والممارسة المحلية: يحتوي العالم الإسلامي، شأنه في ذلك شأن أي مجتمع ديني كبير، علىٰ أعراف محلية لا تحصىٰ كثرة ترتبط بالدين. وأنا لا أتكلم عن الفِرَق والطوائف المتمايزة كالمذهب الشيعي، وإنما عن الاختلافات المحلية التي لا تحصىٰ في التقاليد والأعراف المرتبطة بالدين، التي تختلف بحسب البلد، أو المدينة، أو الوادي، أو الجماعة الإثنية، أو القبيلة، أو الطبقة، أو الحي، أو العائلة. بعض هذه الأعراف مجرد طرائق مختلفة في التعبير عن شعيرة أو قيمة إسلاميتين كلِّيَتين، مثل الأطعمة الخاصة التي تربطها المجتمعات الإسلامية كلها بإفطار رمضان، أو الطرائق الخاصة التي يحتفل بها بحالات الختان. وبعضها سابق علىٰ الإسلام، مثل تقديس أضرحة الآباء (في اليهودية والمسيحية) ومقاماتهم في الأرض المقدسة (الواقعة بين نهر الأردن والبحر الأبيض المتوسط). وبعضها الآخر حديث تمامًا، مثل المسلسلات التلفزيونية التي ترتبط بقوة بشهر رمضان في العالم العربي. يمثل بعضها إفراطًا بالغًا يفوق ما يطلبه الإسلام في كتبه العتيقة، مثل القيود المفروضة علىٰ المرأة في أفغانستان، وعدم التسامح مع الطلاق بين الشيعة اللبنانيين.



ويمثل كثير منها تفريطًا، مثل الاعتقاد الشائع بأن الحجاب السابغ هو أقل أهمية بالنسبة إلىٰ المرأة العزباء منه للمرأة المتزوجة، أو التي تؤدي فريضة الحج. وجملة كثيرة من هذه الأعراف ترتبط بالتصوف وصوره المحلية، وهي الشعائر المتباينة تباينًا استثنائيًا، المرتبطة بمقامات الأولياء وأضرحتهم في كل بلد إسلامي تقريبًا، مكوِّنة المثال الأكثر جلاءً وبروزًا لما نحن بصدده. وتحتوي هذه الشعائر غالبًا علىٰ الموسيقىٰ والرقص وكثير من الممارسات الأخرىٰ، التي لم تأمر بها الشريعة قطعًا. إن هذه المجموعات المتشابكة من الأعراف، فوق كل هذا، مختلفة في كل مكان.

تتعرض مشروعية هذه الأعراف المحلية الآن إلىٰ هجوم من جهات ثلاث؛ **الأولىٰ**: من قبل مسلمين جاؤوا من كل أنحاء العالم فكتب عليهم أن يجمعهم حيِّز مكاني اتفاقًا وعلىٰ غير نظام، فما هو ممارسات إسلامية طبيعية لدىٰ أناس عاشوا بها لأجيال وقرون، قد يبدو أمرًا شاذًا وانحرافًا ليس من الإسلام لدىٰ أولئك الذين هم من مكان آخر. ويحدث أن يقع هذا النزاع في أي مكان يجتمع فيه مسلمون من بلدان مختلفة معًا، مثل ذلك الذي يقع في المساجد في أمريكا. **الثانية**: من قبل وجهة النظر الحديثة والعلمانية؛ إذ تبدو هذه الممارسات بدائية وخرافيةً غالبًا، وهي أحيانًا كذلك. **الثالثة**: من قبل الحركات الأصولية الجديدة التي ترتاب بشدة بالممارسات المحلية استنادًا إلىٰ أنه ليس لها ما يشهد بجوازها في القرآن أو الحديث، وهذا أمر هو كذلك صحيح جدًا علىٰ الأغلب. علىٰ أن جلَّ الثراء الثقافي في الإسلام مشدود بوثاق إلىٰ الممارسات المحلية، ومثال ذلك الأوضح الموسيقىٰ، أو اللهو الديني الصرف.

ما مدىٰ حرية التصرُّف التي ستقرُّ للتنوع المحلي حينما يتقبَّل الإسلام الظرف الحديث أو يأتلف معه؟ لقد ذهب الإصلاح البروتستانتي بكثير من الغنىٰ الثقافي الخاص بالتنسُّك المحلي القديم في العصور الوسطىٰ، بتقديسه الذخائر (المقدسة) والقديسين المحليين، غير أن البروتستانتية بكنائسها المتشددة التي طالها الإصلاح، لم تمضِ فتقدم شيئًا كثيرًا في سبيل فن ديني عظيم. لقد كانت كلفة هذا «التطهير» هائلة: في الدم، وفي الثقافة، وفي آثار الفن الضائعة. وقد سبق أن رأىٰ المسلمون استباحة المقامات والأضرحة وانتهاكها من قبل الأصوليين الجدد في أماكن كالعراق



والجزائر وباكستان. ومن الجليّ، أن الظروف الحديثة ستفضي بالمسلمين إلىٰ إسلام عالمي أكثر تجانسًا واتساقًا، ولكن ما الشيء الذي سيقيم التوازن بين المحلي والعالمي؟ إنه سؤال بالكاد بدأ المسلمون يسألونه أنفسهم، ناهيك عن الإجابة عليه.

تغيير الأحكام الفقهية: من الأنظمة الفقهية التي في الإسلام، نظام دقيق ومعقد بلغ نضجه منذ ألف سنة مضت. إذ عندما يفصل في القضايا الفقهية (باتفاق) تدخل في باب الإجماع، والإجماع إنما هو الأصل القائل بأن أمة محمد لن تجتمع علىٰ ضلالة أبدًا. بعد أن ينعقد إجماع العلماء بشأن قضية ما، تغلق المسألة، ويثبت قضاؤهم فيها **ثبوت الحكم الصادر من فم النبي نفسه. كان هذه النهج يتيح للفقهاء أن ينظروا في مسائل جديدة، غير أنه يمنعهم كذلك من أن يعيدوا النظر في القضايا القديمة؛ ولذا فإنهم كانوا لأغلب الألفية الأخيرة منشغلين ببحث نقاط دقيقة تتصل بالفقه المستقرّ** المقضيّ فيه أكثر من انشغالهم بإنشاء فقه جديد. وإضافة إلىٰ ما سبق كله، فإنه ليس ثمة في الفقه الإسلامي آلية للاستقلال في إنشاء تشريع جديد. فلا تزال في الفقه مناطق لا تحصىٰ كثرة -علىٰ الأقل في رأي الذي هو من خارج الإسلام- يبدو تغييرها ضروريًا لتتلاءم مع الظروف الحديثة. هذه المناطق ذات أنواع مختلفة، وتفرض درجات شتىٰ من الإشكال الفقهي.

لعل أوضح هذه القضايا تلك التي يجيزها الفقه المستقرُّ أو لا يحرِّمها غير أنه لا يأمر بشيء يناقض الظروف أو الشعور المعاصر، والمثالان الواضحان لذلك: الرق، وتعدد الزوجات. إذ يمكن أن يمنعا دون أن تنتقص سلامة الشريعة وكمالها. ثم إنه لم يؤمر مسلم قطُّ بأن يملك عبدًا أو بأن يتخذ أربع زوجات، وحتىٰ في الفترة الكلاسيكية للفقه الإسلامي، كانت تتقبَّل هذه الممارسات بوصفها ضرورات اجتماعية أكثر منها منافع ثابتة مقررة.

وما يتجاوز ما سبق إشكالًا، الحالات التي تناقض فيها الشريعة الإسلامية مناقضة مباشرة أو غير مباشرة، الشعور المعاصر أو الحاجات العملية. ومن أمثلة ذلك: تحريم إعطاء «الفائدة» علىٰ المال أو أخذها، وهي السمة الجوهرية لأنظمة التمويل المعاصرة، أو القيود المفروضة علىٰ حقوق المرأة والأقليات. لقد أنشئ، في الحالة



الأولىٰ، فرع بأسره لعلم الاقتصاد الإسلامي، ليتيح المشاركة في الحياة الاقتصادية المعاصرة بينما لا يزال يحتفظ بحرفية الفقه كما هو في القرون الوسطىٰ.

وأما الأوغل في باب الإشكال، فهي الحالات المتصلة بالقواعد والمبادئ الشرعية، التي هي بلا ريب تضرب بأصولها في القرآن وتعاليم النبي. وقد يكون مثالَ ذلك الحجُّ الذي يؤدَّىٰ كل سنة، في فترة معينة قدرها عشرة أيام، قد تكون في منتصف الصيف أحيانًا. ففي القرن التاسع عشر، ربما كان يقصد سبعون ألف حاج لأداء الحج في السَّنَة الجيدة، أما الآن فثلاثة ملايين سنويًا، والرقم يزداد كل سنة، علىٰ الرغم من أن السعودية تقيِّده وتحصره. لقد أصبحت الوفيات الجماعية بسبب النار والتدافع أمرًا ثابتًا يحدث باستمرار. وإنما الحل البدهي لذلك هو السماح بأن تؤدىٰ هذه الفريضةُ بالحجِّ في أي وقت من السنة، غير أنه من العسير جدًا أن نتبيَّن كيف يمكن أن يجوَّز هذا علىٰ مقتضىٰ الفقه الإسلامي. وأما السلفيون فإن قائمة هذه المشكلات الفقهية غير القابلة للأخذ والرد هي أطول من ذلك في حقهم؛ وذلك لأنهم يرفضون غالبًا بعض التوافقات العملية التي نشأت في القرون الوسطىٰ.

وإذن، فكيف ينبغي أن تُنجز هذه الملاءمات (بين الشريعة والظروف المعاصرة)؟ هناك مقاربات عديدة. فكثير من المسلمين يتجاهلون هذه القضايا فحسب، محتفظين بجوانب من الشريعة تتصل بظروفهم ومعرضين عن الباقي، غير أن هذا يبعد أن يكون حلًا عقليًا. وآخرون، من قبيل طالبان أفغانستان ووهَّابية المملكة العربية السعودية علىٰ نحو أقل، يتشبثون بحرفية الشريعة كما فهموها، علىٰ حساب المعاصرة إذا اقتضىٰ الأمر. وعلىٰ النقيض من ذلك، تتوسل جمهورية إيران الإسلامية بمبدأ الضرورة العملية لتجنب هذه الإشكالات الفقهية. وقد ذهب آخرون من قبيل الاقتصاديين الإسلاميين، وقد نضيف إليهم مصممي الأزياء في القاهرة وكراتشي وإسطنبول، إلىٰ أن مصادر الشريعة الإسلامية التقليدية يمكن أن تتلاءم تلاؤمًا رائعًا مع الظروف الحديثة، فأحدثوا القروض العقارية والحسابات المصرفية، وأحدث الأزياء النسائية متوافقةً مع معايير الشريعة الإسلامية. وعليه، فقد كان هناك حداثيون وأصوليون، علىٰ حد سواء، يذهبون إلىٰ أنه ينبغي أن تترك تعقيدات الفكر الفقهي الإسلامي الوسيط كليًا. وقد جرت الجمهورية التركية وبلدان إسلامية أخرىٰ كثيرة،



من الناحية العملية، علىٰ الطريقة المتبعة في القرون الوسطىٰ في قصر الفقه علىٰ الحياة الخاصة تقريبًا. علىٰ أنه لا يزال يدعو آخرون إلىٰ «فتح باب الاجتهاد»، راجعين إلىٰ الحال التي كانت في القرون الأولىٰ من التاريخ الإسلامي، ومجيزين للفقهاء أن يعيدوا النظر في القضايا الفقهية المغلقة. إن حقيقة أن هؤلاء الداعين إلىٰ هذا الاسئناف الجديد للاجتهاد إنما يدعون عادة إلىٰ تفسير خاص ذي طابع معين أو أيديولوجيا حكومية، ينبغي علىٰ أية حال أن تستوقف المصلحين وتحفزهم للتأمل والتفكير.

❁ ❁ ❁

وهكذا، وقد بلغنا نهاية حكاياتنا، فإننا نرىٰ العقل -العقلَ بصيغته الغربية متعددة الوجوه في الوقت الحاضر- يؤدي دورًا مبهمًا ملتبسًا في المجتمع الإسلامي. فمن جهة، أُقصِيَ رجال الدين الأوصياء التقليديون علىٰ العقل الإسكولائي، أو دفعوا إلىٰ الهامش من قبل أنصار المفاهيم الأخرىٰ للعقل. ومن جهة أخرىٰ، رفض الحداثيون المفهوم الإسكولائي للعقل، بعنايته الضيقة بتفسير النص الموحىٰ وتسويغه. ودعوا، عوضًا عن ذلك، إلىٰ مفهوم علمي أو نفعي للعقل، ينبغي أن يحكم فيه علىٰ الدين والوحي، مثل كل شيء آخر، علىٰ أساس من قابلية التحقق والإثبات والفائدة العملية. وفي العُدْوة الأخرىٰ، يدعو الأصوليون الجدد إلىٰ الاستقامة والثبات علىٰ التقليد المنهجي لمجتمع المدينة في القرن السابع الميلادي. علىٰ الرغم من أن الفقهاء رأو مثل هذا الرأي مبكرًا جدًا في القرن الثامن، فوجدوه ناقصًا، نعم إنه رأي له جاذبية قوية في عصر انتشار المعارف الجماهيرية والتعليم التقني. علىٰ أن الأصولية الناتجة عن ذلك لها نظائرها في التقاليد الدينية الكبرىٰ الأخرىٰ، كالمسيحية، واليهودية، والهندوسية علىٰ وجه الخصوص.

لدىٰ هذه المقاربات جميعها مشكلاتها البيِّنة الجليَّة؛ ولذا فإنه لم تحقق واحدة منها نجاحًا كليًا. وإن جزءًا من المشكلة، نوعًا ما، هو أن العقلانية في العالم المعاصر -أو العناية بالاتساق والثبات علىٰ الأقل- لا يتسع صدرها بسهولة للتوافقات الهشة مع عدم الاتساق والاختلاف اللذين يعثر عليهما في النسق الفقهي الوسيط، وفي المركَّب الإسلامي الأكبر لذلك العهد.



ولست في مكان يخولني، بصفتي غير مسلم، أن أقول أي هذه المواقف هو الصواب، وأيها هو الخطأ، أو ما الذي يجب علىٰ المسلمين أن يفعلوه ليستردوا وحدة مجتمعهم. غير أني، علىٰ أية حال، أختتم حكايتي بالإشارة إلىٰ مصدرين اثنين مختلفين تمامًا، أعتقد أنه يغلب علىٰ الظن الحاجة إليهما لاستنباط حلول لهذه القضايا الكبرىٰ.

الأول: إنه ليس يمكن للتراث التعليمي الإسلامي أن لا يترك؛ إذ من السهل أن يثير البحث العلمي التقليدي فيه تبرُّمك وضجرك. فهو قديم، وضيق، ومحدود التفكير والأفق غالبًا. وإن كثيرًا من القضايا التي دار حولها الجدل إنما تعرض للحساس والبليد من المسلمين علىٰ السواء. وقد رفض الحداثيون المسلمون، في الحقيقة، وجماعات كثيرة ممن يسمَّون بالأصوليين هذا التراث التعليمي. ففي مصر، مثلًا، يرتاب العلمانيون والأحزاب الثورية الإسلامية برجال الدين التراثيين في جامعة الأزهر. علىٰ أني أعتقد أنه ليس يمكن أن ينتبذ هذا التراث هكذا بغير مبالاة ولا اكتراث. فقد كان لدىٰ رجال الدين في القرون الوسطىٰ معرفة عميقة بالكيفية التي يمكن أن تستنبط بها الأحكام والتعاليم من المواد (النصية) التي بين أيديهم. لقد أدركوا حدود تفكيرهم الخاص، وعرفوا التراث معرفة وثيقة حميمة. كانوا يُعلِّمون التواضع قبل تعليمهم مصادر تراثهم. والأهم من ذلك كله، أنهم أدركوا ضرورة التفسير وحدوده في استنباط الأحكام والتعاليم.

ويبدو لي أن الأصوليين والحداثيين مجتمعون علىٰ مضادة رجال الدين التقليديين والتراث التعليمي الوسيط بنزوعهم إلىٰ تفسير النصوص تفسيرًا ساذجًا علىٰ نحو يثقلها بالتفسيرات الذاتية. وليست مناشئ الخلافات التي وقعت غيرَ فهم محدود لقارئ واحد للقرآن والحديث. بل قد تكون هذه التفسيرات الساذجة مصلحيَّة، مثل ذلك الذي وقع في إندونيسيا، حيث كان الطلاب الذين يلتحقون بالكليات الحكومية، في فترة حكومة سوهارتو Suharto، كانوا يدرِّسون «الاجتهادَ»، ويُقصد بهذا ضمنيًا إيجاد التسويغات الدينية للسياسات الحكومية. إنه من دون هذا التراث التعليمي، سيغدو القرآن والحديث شيئًا لا يعدو كونه شاشةً يعكس عليها المسلمون ذوو الأمزجة المختلفة تصوراتهم المسبقة، وميولهم ونزعاتهم، وأحكامهم القَبْلِيَّة.



الثاني: أعتقد أنه ينتظر من المسلمين الذين يعيشون في الإقليم الأمريكي الاضطلاع بدور رئيس في إحياء الإجماع الإسلامي واستئنافه. فعلىٰ الرغم من أنهم قليلون في العدد نسبيًا، فقد تحولوا سريعًا إلىٰ مجتمع قوي ناجح. ولأنهم أقلية في جو ثقافي مختلف؛ ينبغي أن يسألوا أنفسهم أسئلة جديدة حول معنىٰ الإسلام وحقيقته أو طبيعته. ولأنهم يتحدَّرون من أصول متباينة جدًا؛ فإنهم لا يملكون رفاهية استبقاء الانقسامات القائمة في مجتمعاتهم المتحدِّرين منها. ولذا، فإن علىٰ المساجد التي ترتادها جماعات من المصلين لعلها قدمت من جميع أنحاء العالم الإسلامي، أن تتصدىٰ للمشكلات المتعلقة بالتنوع، والاختلاف الثقافي، والحداثة، والوحدة، ودور المرأة، وأن تفعل ذلك بينما تجهد في سبيل أن تحظىٰ بقبول المجتمع الكبير غير المسلم، الذي غالبًا ما يكون مجتمعًا غير ودود كثيرًا. ينبغي أن يتعلم رجال الدين الاضطلاع بأدوار جديدة، والنظر في المشكلات الجديدة. فالمسلمون في المدن الأمريكية أو الأوروبية إنما هم عالم مصغَّر من العالم الإسلامي في مجتمع دولي أكبر. وإني لأظن أن الدروس التي يتعلمونها ستبدي لبلدان العالم القديم الإسلامية شيئًا لا يقدَّر بثمن.



بيبليوغرافيا مختارة

ينطوي هذا الثبَت، علىٰ نحو رئيس، علىٰ مادة قد تعني القارئ العام، وقد آثرت بالذِّكر الأعمال المكتوبة باللغة الإنجليزية، وهي اللغة التي يعرفها قرائي علىٰ الأرجح. كما ينطوي كذلك علىٰ كل المصادر والمراجع التي وردت في حواشي الكتاب. وفي سبيل التيسير علىٰ القراء الذين قد يرغبون في مزيد من القراءة في مجالات بعينها، قُسِّم هذا الثبَت بحسب الموضوعات، مرتبةً علىٰ النظام الذي وردت به في الكتاب تقريبًا.



مراجع ومصادر عامة
في الإسلام، والتاريخ الإسلامي، وعلم التأريخ

-*Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 2008-1960.

- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

- (Ibn Khaldun).

ابن خلدون، المقدمة:

al-Muqaddima: Les prolégom'enes d'Ebn Khaldoun. 3 vols. Edited by E. M. Quatrem'ere. Paris: Firmin Didot Fr'eres, 1858.

---------- -.

المقدمة، تحقيق نصر الهوريني، بولاق، ١٢٧٤/١٨٥٧.

---------- -. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated by Franz Rosenthal. Bollingen Series 43. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1967.

- (Ibn al-Nadīm).

ابن النديم، الفهرست، تحقيق يوسف علي الطويل، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦/١٩٩٦.

---------- -. Translated by Bayard Dodge. *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Records of Civilization: Sources and Studies 83. New York: Columbia University Press, 1970.

- Rosenthal, Franz. *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*. Analecta Orientalia 24. Rome: Pontificium Institutem Biblicum, 1947.

- (T. abarī).



الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق دي خويه وآخرين، ليدن، بريل، ١٨٧٩/١٩٠١.

----------- -. Edited by Ehsan Yarshater. *The History of al-Tabari.* 40 vols. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany: SUNY Press, 2007-1985.

- (Tashkubrïzadah)

طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، حيدر آباد الدكّن، دائرة المعارف النظامية، ١٩١١-١٩٣٧.

- Audi, Robert. *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality.* Oxford: Oxford University Press, 2001.

- Cabez on, José Ignacio, ed. *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspective.* Albany: SUNY Press, 1998.

- Mahdi, Muh.sin. "The Rational Tradition in Islam." In *Intellectual Traditions in Islam*, edited by Farhad Daftary, 65-43. London: I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 2000.

-*Routledge Encyclopedia of Philosophy. New York: Routledge, 1998.*

- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing.* Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952.

----------- -. *What Is Political Philosophy? and Other Studies.* Chicago: The University of Chicago Press, 1959.



الأدبيات والفكر المسيحي
في الحقبتين المبكرة والكلاسيكية

- Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen.* New York: Oxford University Press, 1966.
- Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation.* New York: Harper, 1957.
- Coxon, A. H. *The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary. Phronesis* suppl., vol. iii. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1986.
- Cumont, Franz. *The Oriental Religions in Roman Paganism.* Chicago: Open Court, 1911; reprinted New York: Dover, 1956.
- Pseudo-Dionysius. *Corpus Dionysiacum.* Edited by B. R. Suchla, G. Heil, and A. M. Ritter. 2 vols. Berlin: De Gruyter, 1991.

---------- -. *The Complete Works.* Translated by Colm Luibheid. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1987.

- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational.* Sather Classical Lectures 25. Berkeley: University of California Press, 1951.
- Gallop, D. *Parmenides of Elea: Fragments.* Toronto: University of Toronto Press, 1984.
- Guthrie, Kenneth Sylvan, comp. and trans. *The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy.* Grand Rapids, Mich.: Phanes, 1987.



- Guthrie, W. K. C. *History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

- Guthrie, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

- Kahn, Charles H. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis: Hackett, 2001.

- Kingsley, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

- ----------. *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness, Calif.: The Golden Sufi Center, 1999.

- ----------. *Reality*. Inverness, Calif.: The Golden Sufi Center, 2003.

- Kirk, G. S., J. E. Raven, and M. Schofield. *The Presocratic Philosophers*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Kr(amer, Hans Joachim. *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*. Translated by John R. Catan. Albany: SUNY Press, 1990.

- Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Martin Classical Lectures, n.s., 2. Princeton: Princeton University Press, 1994.

- Pelikan, Jaroslav. *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven: Yale University Press, 1993.

- Peters, F. E. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. New York University Department of Classics Monographs on Mediterranean Antiquity. Leiden: E. J. Brill, 1968.



- ----------. *Aristotle and the Arabs.* New York Studies in Near Eastern Civilization 1. New York: NYU Press, 1968.

- Reale, Giovanni. *Towards a New Interpretation of Plato.* Edited and translated by John

- R. Catan and Richard Davies. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1997.

- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam.* Translated by Emile and Jenny Marmorstein. Berkeley: University of California Press, 1975.

- Snell, Bruno. *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature.* Translated by T. G. Rosenmeyer. New York: Harper, 1953; reprint New York: Dover, 1982.

- Stead, Christopher. *Philosophy in Christian Antiquity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- Veyne, Paul. *Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination.* Translated by Paula Wissing. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

- Welch, A. T.; Paret,R.; and Pearson, J. D. *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed., s.v. "K. ur'an."



القرآن والحديث

- (Baghawī)

البغوي، مشكاة المصابيح:

Translated by Maulana Fazlul Karim as *Al-Hadith: An English Translation and Commentary of Mishkat-ul-Masabih.* Lahore: Book House, n.d.

- ----------. Translated by James Robson. Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1964-1960, and several times reprinted.

- Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period.* Edited by Andrew Rippin. Curzon Studies in the Qur'an. Richmond, Surrey: Curzon, 2000.

- Brown, Jonathan A. C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World.* Oxford: One World, 2009.

- (al-Bukharī).

البخاري، الصحيح، القاهرة، دار إحياء الترث العربي، دون تاريخ.

- ----------. Translated by Muhammad Muhsin Khan as *The Translation of the Meanings of S.ah. īh. al-Bukharī.* Gujranwala, Taleem-ul-Quran Trust, -1971. Several times reprinted.

- ----------. Translated by Aftab-ud-Din Ahmad as *English Translation of Sahih al-Bukhari.* Lahore: Ahmadiyya Anjuman Isha'at-i-Islam, -[1956] 1962. Several times reprinted.

- (Ibn al-S. alah).

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، كتاب معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، هكذا: (علوم الحديث)، دمشق، المكتبة العلمية، ١٣٨٧/١٩٦٦.

- ----------.



وتحقيق عائشة عبد الرحمن، هكذا: (مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح)، ذخائر العرب ٦٤، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف ١٩٨٩.

- ----------. Translated by Eerick Dickinson and reviewed by Muneer Fareed, as *An Introduction to the Science of the H.adīth.* Great Books of Islamic Civilization. Reading: Garnet, 2006.

- Juynboll, G. H. A. "Muslim's Introduction to His *S.ah. īh..*, Translated and Annotated with an Excursus on the Chronology of Fitna and Bid'a." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (1984): 311-263.

- ----------. *Studies on the Origins and Uses of Islamic H. adīth.* Aldershot, U.K.: Ashgate Variorum, 1996.

- Motzki, Harald, ed. *H.adīt Origins and Developments.* The Formation of the Classical Islamic World. Aldershot, U.K.: Ashgate Variorum, 2004.

- ----------. "The Question of the Authenticity of Muslim Traditions Reconsidered: A Review Article." In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins.* Edited by Herbert Berg, 57-211. Islamic History and Civilization, Studies and Texts 49. Leiden: E. J. Brill, 2003.

- (al-Nīsaburī).

النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم، المدخل إلىٰ معرفة كتاب الإكليل:

Translated by James Robson. *An Introduction to the Science of Tradition.* London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1953.

- (al-Sa'īd, Labīb).

لبيب السعيد، المصحف المُرتَّل:

The Recited Koran: A History of the First Recorded Version. Translated by Bernard Weiss, M. A. Rauf, and Morroe Berger. Princeton: Darwin Press, 1975.

- S.iddīqī, Muh.ammad Zubayr. *H.adīth Literature: Its Origin, Development, and Special Features.* Edited by Abdal Hakim Murad. Cambridge, U.K.: Islamic Texts Society, 1993.

- (al-Suyut.i).



السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، المكتبة العصرية، ٢٠٠٦. ----------

التوشيح شرح التوضيح، تحقيق رضوان جامع رضوان، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٩/١٩٩٨.



الفقه وأصوله

- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence.* Oxford: Clarendon Press,1993.
- Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law.* Culture and Civilization in the Middle East. Richmond, Surrey: Curzon, 1999.
- (al-Ghazalī).

الغزالي، أبو حامد، المستصفىٰ في علم الأصول، القاهرة، المكتبة الأميرية، ١٣٢٢/١٩٠٤.

- Hallaq, Wael B. "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation." *Islamic Law and Society* 8/1 (2001): 26-1.
- ----------. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnï* Us. ul al-Fiqh. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ----------. *The Origins and Evolution of Islamic Law.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- ----------. Sharī'a: Theory, Practice, Transformations. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas.* Islamabad: Islamic Research Institute, 1986.
- (Malik b. Anas).

مالك بن أنس، الموطأ:

Translated by Aisha Bewley. London: Kegan Paul, 1989.

- Melchert, Christopher. "The Early History of Islamic Law." In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins. Islamic History and Civilization: Studies and Texts.* Edited by Herbert Berg. Leiden: E. J. Brill, 2003.



- (al-Qurafi).

القرافي، شهاب الدين، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكة، نزار مصطفىٰ الباب، ١٤١٨/١٩٩٧.

- Ramic, Sukrija (Husejn). *Language and the Interpretation of Islamic Law.* Cambridge, U.K.: The Islamic Texts Society, 2003.

- (al-Razi).

الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، لجنة البحوث ١٣، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٩/١٩٧٩.

- Schacht, Josef. *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed., s.v. "Fiqh."

- ----------. *The Origins of Islamic Jurisprudence.* Oxford: Clarendon Press, 1950.

- (al-Suyut.i).

السيوطي، جلال الدين، اختلاف المذاهب، تحقيق عبد القيوم بن محمد شفيع البستوي، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٩.

- Troupeau, G. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.v. "K. iy«as."

- Walbridge, John. "The Caliphate of Reason." *Islamic Studies* (Islamabad) 43:4 (Winter 2004): 97-583.

- ----------. "The Islamic Art of Asking Questions: '*Ilm al-Ikhtil«af* and the Institutionalization of Disagreement." *Islamic Studies* (Islamabad), 41/1 (Spring 2002): 86-69. Reprinted as *Occasional Papers* 46. Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 2003). Originally privately published by Department of Philosophy, University of the Punjab, Lahore, 2001.

- Weiss, Bernard G. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al- Amidi.* Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1992.



علم الكلام

- (al-Ash'arī).

الأشعري، أبو الحسن، كتاب اللمع ورسالة استحسان الخوض في علم الكلام، تحقيق ريتشارد جوزيف مكارثي، هكذا: (علم الكلام الأشعري)، النصان العربيان لكتابي الأشعري كتاب اللمع ورسالة استحسان الخوض في علم الكلام، حققه وترجمه ريتشارد جوزيف مكارثي، بيروت المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٣.

The Theology of al-Ash'arī: The Arabic Texts of al-Ash'arī's Kitab al-Luma' and Risalat Istih. san al-Khawd. fi 'Ilm al-Kalam. Edited and translated by Richard Joseph McCarthy. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

- ----------.

الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، القاهرة، الأنصار، ١٣٩٧/١٩٧٧.

- ----------. Klein, Walter C., trans. *Al-Ibanah 'an Us. ul al-Diyanah: The Elucidation of Islam's Foundation, a Translation*. American Oriental Series 19. New Haven: American Oriental Society, 1940.

- (al-Ghazalī)

الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، الطبعة الخامسة، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٣٨٥/١٩٦٥.

- ----------. In W. Montgomery Watt. *The Faith and Practice of al-Ghazalī*. Ethical and Religious Classics of East and West. London: George Allen and Unwin, 1953.

- ----------. In Richard Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfillment*. Library of Classical Arabic Literature. Boston: Twayne, 1980.

- ----------. Richard Joseph McCarthy, trans. *Al-Ghazalī's Path to Sufism*.



Louisville, Ky.: Fons Vitae, 2000.

- -----------.

مشكاة الأنوار:

The Niche for Lights. Translated by David Buchman. Islamic Translation Series. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998.

- -----------.

تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، ذخائر العرب ١٥، دار المعارف، دون تاريخ.

- -----------. Sabih Ahmad Kamali, trans. *al-Ghazali's Tahafut al-Falasifah: Incoherence of the Philosophers.* Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963.

- -----------. In Michael E. Marmura, trans. *The Incoherence of the Philosophers.* Islamic Translation Series. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997.

- Halverson, Jeffry R. *Theology and Creed in Sunni Islam: The Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism.* New York: Palgrave Macmillan, 2010.

- (Ibn Qudama).

ابن قدامة، تحريم النظر في كتب أهل الكلام:

Censure of Speculative Theology: An Edition and Translation of Ibn Qudama's Tah.rïman-Naz.ar fI Kutub Ahl al-Kalam. Edited and translated by George Makdisi. E. J. W. Gibb Memorial Series, n.s., 23. Cambridge, U.K.: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1962.

- (Ibn Taymïya).

ابن تيمية، كتاب الإيمان:

Kitab Al-Iman: Book of Faith. Translated by Salman Al-Ani and

Shadia Ahmad Tel. Bloomington, Ind.: Iman, 1999.

- (al-Is.fahanï).

الأصفهاني، محمود، مطالع الأنظار:



Mat. ali' al-Anz. ar. In Nature, Man, and God in Medieval Islam. Translated by Edwin E. Calverley and James W. Pollock. Islamic Philosophy, Theology, and Science: Texts and Studies 15. Leiden: E. J. Brill, 2002.

- (al-Juwaynī).

الجويني، كتاب الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد:

A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief: Kitab al-Irshad ila Qawat.i' al-Adilla fī Us. ul al-I'tiqad. Translated by Paul E. Walker. Great Books of Islamic Civilization. Reading: Garnett, 2000.

- (al-Maturīdī).

الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، تحقيق طوبال أوغلي ومحمد آروشي، إسطنبول، (ISAM)، ٢٠٠٥.

- Nagel, Tilman. *The History of Islamic Theology.* Translated by Thomas Thornton. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000.

- (al-Taftazanī).

التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، حققه وعلق عليه عبد الرحمن العمراني، خمسة أجزاء في أربعة مجلدات، دون مكان، الشريف الرضي، ١٩٨٩.

- (al-Usmandī)

أوسمندي، علاء الدين السمرقندي، لباب الكلام، تحقيق سعيد أوزرفارلي، إسطنبول، (ISAM)، ٢٠٠٥.

- van Ess, Josef. *The Flowering of Muslim Theology.* Translated by Jane Marie Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

- Watt. W. Montgomery, trans. *Islamic Creeds: A Selection.* Islamic Surveys. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development.* Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

- Winter, Tim, ed. *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008.



- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.



- Carter, M. G. *Sibawayh.* Makers of Islamic Civilization. New York: I. B. Tauris, 2004.

- Howell, Mortimer Sloper. *A Grammar of the Classical Arabic Language, Translated and Compiled from the Works of the Most Approved Native or Naturalized Authors.* 4 vols. in 7. Allahabad: North-Western Provinces and Oudh Government Press, 1911-1883. Reprinted New Delhi: Gian Publishing House, 1990.

- (Ibn Mad. a').

ابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن، كتاب الرد علىٰ النحاة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧/١٣٦٦.

---------- -. Translated by Ronald G. Wolfe. "Ibn Mad.a' al-Qurt.ubï and the Book in Refutation of the Grammarians." Ph.D. diss., Indiana University, 1984.

- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon.* 8 vols. London: Williams and Norgate, 1893-1863, and often reprinted.

- (Muwaffaq al-Dïn Ya'ïsh b. 'Alï).

موفق الدين يعيش بن علي، شرح المفصل، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، دون تاريخ.

- Nakamura, Kojiro. "Ibn Mad.a's Criticism of Arabic Grammarians." *Orient* (Tokyo) 10 (1974): 113-89.

- Wright, William. *A Grammar of the Arabic Language.* 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1898. Often reprinted.



- Adamson, Peter. *Al-Kindī*. Great Medieval Thinkers; Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Adamson, Peter, and Taylor, Richard C., eds., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Atiyeh, George N. *al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*. Oxford: Oxford University Press, 1968, and several times reprinted.
- **Borges, Jorge Luis. "La busca de Averroes." In Jorge Luis Borges, *El Aleph*.** Buenes Aires: Emece Editores, 1949.
- ----------. Translated by James E. Irby. "Averro(es' Search." In Jorge Luis Borges, *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*, 55-148. New York: New Directions, 1964.
- ----------. Translated by Andrew Hurley. "Averro(es' Search." In Jorge Luis Borges, *Collected Fictions*, 41-235. New York: Penguin, 1998.
- Butterworth, Charles E., ed. *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*. Harvard Middle Eastern Monographs 27. Cambridge: Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 1992.
- Colville, Jim, trans. *Two Andalusian Philosophers*. The Kegan Paul Arabia Library 6. London: Kegan Paul, 1999. Containing Ibn T.ufayl, H.ayy b. Yaqz. an, and Averroes, The Decisive Treatise.
- Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Daftary, Farhad. *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Daiber, Hans. *Bibliography of Islamic Philosophy*. Handbuch der Orientalistik 1.41, 89. 3 vols. Leiden: E. J. Brill, 2007-1999.



- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect.* New York: Oxford University Press, 1992.

- de Callataẏ, Godefroid. *Ikhwan al-Safa': A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam.* Makers of the Muslim World. Oxford: One World, 2005.

- Fakhry, Majid. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence. Great Islamic Thinkers. Oxford: One World, 2002.

- ----------. *A History of Islamic Philosophy.* 3rd ed. New York: Columbia University Press, 2004.

- (al-Farabī).

الفارابي، الكتابات السياسية: تشتمل علىٰ كتابه «فصول منتزعة»، والفصل الخامس من «إحصاء العلوم»، و«كتاب الملة»، و«الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو».

Alfarabi: The Political Writings. Translated by Charles E. Butterworth. Agora Editions. Ithaca: Cornell University Press, 2001. Includes *Selected Aphorisms, chapter 5 of Enumeration of the Sciences, The Book of Religions, and The Harmonization of the Opinions of Plato and Aristotle.*

- ----------.

كتاب الملة ونصوص أخرىٰ، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٥.

- ----------.

فلسفة أفلاطون وأرسطو: يشتمل علىٰ «تحصيل السعادة»، و«فلسفة أفلاطون»، و«فلسفة أرسطو».

Translated by Muhsin Mahdi. Rev. ed. Agora Editions. Cornell University Press, 1969. Includes *The Attainment of Happiness, The Philosophy of Plato, and The Philosophy of Aristotle.*

---------- -.

تلخيص نواميس أفلاطون، تحقيق فرانشيسكو غابريللي:



Alfarabius Compendium Legum Platonis. Edited by Francesco Gabrieli. London: Warburg Institute, 1952.

- ----------.

كتاب الحروف:

The Book of Letters. Partial translation in Medieval Islamic Philosophical Writings, edited by Muhamad Ali Khalidi. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- ----------.

إحصاء العلوم، تحقيق عثمان محمد أمين، القاهرة، الخانجي، ١٣٥٠/١٩٣١.

- ----------. Chapter Five. Translated by Fauzi M. Najjar. In Lerner and Mahdi, 30-22. *Medieval Political Philosophy.*

- ----------. Partial translation by Charles E. Butterworth. In *Alfarabi: The Political Writings*, 84-69.

- ----------.

مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨.

- ----------. Edited and translated by Richard Walzer. *Al-Farabi on the Perfect State.* Oxford: Clarendon Press, 1985.

- ----------.

رسالة في العقل، تحقيق موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٨.

- ----------. Partial translation by Arthur Hyman. In *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 2nd ed. Edited by Arthur Hyman and James J. Walsh, 21-215. Indianapolis: Hackett, 1973.

- Galston, Miriam. *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi.* Princeton: Princeton University Press, 1990.

- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd4-th/ 8th10-th Centuries).* London: Routledge, 1998.

- Ha'iri Yazdi, Mehdi. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy:*



Knowledge by Presence. SUNY Series in Islam. Albany: SUNY Press, 1992.

- Halm, Heinz. *The Fatimids and their Traditions of Learning*. Ismaili Heritage Series 2. London: I. B. Tauris and the Institute of Ismaili Studies, 1997.
- Hyman, Arthur, and James J. Walsh, eds. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. 2nd ed. Indianapolis: Hackett, 1973.
- (Ibn Rushd).

ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، دون مكان، دون تاريخ.

- ----------. Translated by Imran Ahsan Khan Nyazee. *The Distinguished Jurist's Primer*. Great Books of Islamic Civilization. 2 vols. Reading: Garnet, 1994.
- ----------.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، الطبعة الثالثة، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٨٦.

- ----------. In *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom and Epistle Dedicatory*. Edited and translated by Charles Butterworth. Islamic Translation Series. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2001.
- ----------. Translated by Jim Colville. In *Two Andalucian Philosophers*, 99-76.
- ----------. In *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. Translated by George F. Hourani. E. J. W. Gibb Memorial Series. London: Luzac, 1976. Reprinted in Lerner and Mahdi. *Medieval Political Philosophy*, 86-163.
- ----------.

تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، في مجلدين، القاهرة، دار



المعارف، ١٩٦٩.

- ----------. Translated by Simon van den Bergh *Averroes' Tahafut al-Tahafut*. E. J. W. Gibb., n.s., 19. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

- (Ibn Sïna).

ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠.

- ----------.

كتاب النجاة، تحقيق ماجد فخري، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥.

- ----------. Partial translation by Fazlur Rahman. *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI*. London: Oxford University Press, 1952.

- ----------.

الشفاء، مبحث النفس من الطبيعيات، تحقيق فضل الرحمن:

Edited by Fazlur Rahman. *Avicenna's De Anima (Arabic Text)]=Kitab al-Shifa': al-T. abi'ïyat: al-Nafs[*. London: Oxford University Press, 1959.

- ----------. Edited & translated by Michael E. Marmura. *The Metaphysics of the Healing*. Islamic Translation Series. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

- Ibn T.ufayl.

ابن طفيل، حي ابن يقظان، حققه وترجمه ليون غوتييه، الطبعة الثانية، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٦.

Edited and translated by Léon Gauthier. *Hayy benYaqdhan, roman philosophique d'Ibn Thofail, Texte arabe et traduction francaise*. 2nd ed. Beirut: Imprimerie catholique, 1936.

- ----------. Translated by Jim Colville. In *Two Andalucian Philosophers*, 72-3.



- ----------. Translated by Lenn Evan Goodman. 4th ed. Los Angeles: Gee Tee Bee, 1996.

- ----------. Translated by Muhammad Ali Khalidi, 153–99. In *Medieval Islamic Philosophical Writings.*

- Ivry, Alfred L. *Al-Kindi's Metaphysics.* Studies in Islamic Philosophy and Science. Albany: SUNY Press, 1974.

- Khalidi, Muhammad Ali. *Medieval Islamic Philosophical Writings.* Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- Lerner, Ralph, and Muhsin Mahdi, eds. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook.* Ithaca: Cornell University Press, 1963. Includes translations of Farabi's *Enumeration of the Sciences, chap. 5, The Political Regime, The Attainment of Happiness,* and *Plato's Laws;* Ibn Rushd's *Decisive Treatise;* and works by Ibn Sina, Ibn Bajja, and IbnT.ufayl.

- Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press, 2001.

- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy.* SUNY Series in Islam. Albany: SUNY Press, 2006.

- ----------, and Leaman, Oliver, eds. *History of Islamic Philosophy.* Routledge History of World Philosophies I:1. London: Routledge, 1996.

- Netton, Ian. *Al-Farabi and his School.* Arabic Thought and Culture. London: Routledge, 1992.

- ----------. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-S. afa').* 2nd ed. London: Routledge Curzon, 2002.

- Parens, Joshua. *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi.* Albany: SUNY Press, 2006.



- ----------. *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws."* SUNY Series in Middle Eastern Studies. Albany: SUNY Press, 1995.

- (al-Qift.ï(.

القفطي، علي بن يوسف، تاريخ الحكماء، تحقيق جوليوس ليبِّرت، ليبزغ، ١٩٠٣.

- Edited by Julius Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung (Theodor Weicher), 1903. Reprint, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science; Islamic Philosophy, vol. 2. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1999.

- Rid. awï, Mudarris. *Ah. wal wa- Athar-i Qudwa-yi Muh. aqqiqïn wa-Sult. an-i H.ukama wa-Mutakallimïn ... Khwaja Nas.ïr al-Dïn.* Intisharat-i Danishgah-i Tihran 282. Tehran: Danishgah-i Tihran, 1334/1955.

- Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline.* Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

- Sharif, M.M., ed. *A History of Muslim Philosophy.* 2vols.Kempten, Germany: Pakistan Philosophical Congress, 1963.

- (Shïrazï).

قطب الدين الشيرازي، دُرَّة التاج لغُرَّة الدِّيباج:

Durrat al-Taj li-Ghurrat al-Dubaj. Bakhsh 1. Edited by Sayyid Muh.ammad Mishkat. 5 vols. in 1. Tehran: Majlis, 20-1317/42-1939. On philosophy.

- ----------. *Bakhsh* 2. Edited by H.asan Mishkan T.abasï. Tehran: Majlis, 1324/1946. On Arithmetic, astronomy, and music.

- ----------. *Bakhsh-i H.ikmat-i 'Amalï wa-Sayr wa-Suluk.* Edited by Mahdukht Banu Huma'ï. Tehran: Intisharat-i 'Amal«ï wa-Firhang«ï, 1369/1990.

- Strauss, Leo. "How Farabï Read Plato's Laws." In *Mélanges Louis Massignon.* Vol. 3, 44-319. Damascus: Institut Franc8ais de Damas, 1957.

- (Suhrawardï).



السُّهروردي، حكمة الإشراق:

The Philosophy of Illumination. Edited and translated by John Walbridge and Hossein Ziai. Islamic Translation Series. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999.

- Walbridge, John. *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks*. SUNY Series in Islam. Albany: SUNY Press, 2000.

- ----------. "The Political Thought of Qut.b al-Dīn al-Shīrazī." In Butterworth, ed., 53-351. *Political Aspects.*

- ----------. *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy.* Harvard Middle Eastern Monographs xxvi. Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1992.

- ----------. "Suhrawardi and Illuminationism." In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Adamson and Taylor, 23-201.

- ----------. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism.* SUNY Series on Islam. Albany: SUNY Press, 2001.

- Walzer, Richard. "Al-Farabī's Theory of Prophecy and Divination." *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957): 8-142.

- Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's* "H. ikmat al- Ishraq." Brown University Judaic Studies Series 97. Atlanta: Scholars Press, 1990.



التصوف الإسلامي

- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī.* Translated by Peter Kingsley. Golden Palm Series. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

- Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism.* New York University Studies in Near Eastern Civilization 13. New York: NYU Press, 1989.

- Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology.* Albany: SUNY Press, 1998.

----------- -. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination.* Albany: SUNY Press, 1989.

- Chokiewicz, Michel. *An Ocean without a Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law.* Translated by David Steight. Albany: SUNY Press, 1993.

- Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism.* Austin: University of Texas Press, 1998.

- Ernst, Carl W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center.* SUNY Series in Muslim Spirituality in South Asia. Albany: SUNY Press, 1992.

- ----------. *The Shambhala Guide to Sufism.* Boston: Shambhala, 1997.

- (Hujwīrī).

الهجويري، علي بن عثمان، كشف المحجوب:

Translated by Reynold A. Nicholson. E. J.W. Gibb Memorial Series 17. Leiden: E. J. Brill, 1911, and often reprinted.

- (Ibn 'Arabi).



ابن عربي، فُصوص الحِكَم، تحقيق أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٤٦.

- ----------. Translated by R. W. J. Austin. *The Bezels of Wisdom.* Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1980.

- ----------. Translated by Caner K. Dagli. *The Ringstones of Wisdom.* Great Books of the Islamic World. Chicago: Kazi Publications, 2004.

- ----------. *Ismail Hakki Bursevi's Translation of, and Commentary on Fusus al - Hikam.* Translated by Bulent Rauf. 4 vols. Oxford: Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1991-1986.

- ----------.

الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، دون تاريخ، وهي إعادة طبع للطبعة البولاقية.

- ----------. Michel Chodkiewicz, ed. *The Meccan Revelations.* Vol. 1 translated by William C. Chittick and James W. Morris; vol. 2 translated by Cyrille Chodkiewicz and Denis Gril. New York: Pir Press, 2004-2002.

- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts.* Berkeley: University of California Press, 1983.

- (al-Kalabadhi).

الكلاباذي، أبو بكر، كتاب التعرف لأهل مذهب التصوف:

Translated by Arthur J. Arberry. *The Doctrine of the S. ufis.* Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

- Le Gall, Dina. *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World,* 1700-1450. SUNY Series in Medieval Middle East History. Albany: SUNY Press, 2005.

- Lewisohn, Leonard, ed. *The Heritage of Sufism.* 3 vols. Oxford: One World, 1999.

- (al-Qushayri).



القشيري، أبو القاسم، الرسالة القشيرية:

Translated by Alexander D. Knysh. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*. Great Books of Islamic Civilization. Reading: Garnet, 2007.

- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Studies in Religion. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.

- ----------. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

- Sells, Michael, ed. and trans. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writing*. Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1996.

- Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. Richmond: Curzon, 1999.

- Trimmingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

- Frances Trix. *The Sufi Journey of Baba Rexheb*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2009.

- Walbridge, John. "A Sufi Scientist of the 13th Century." In Lewisohn, ed. *Heritage*, 1.40-323.



المذهب الشيعي

- Kazemi Mousavi, Ahmad. *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism. Oxford*: G. Ronald, 1985.
- Newman, Andrew J. "The Nature of the Akhbarī/Us. ulI Dispute in Late Safawid Iran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55/1 (1992): 51–22.
- Walbridge, Linda S., ed. *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja'* Taqlid. New York: Oxford University Press, 2001.



- Aydïn, Cemil. "Beyond Culturalism? An Over view of the Historiography on Ottoman Science in Turkey." In Ekmeleddin ?Ihsanoglu, Kostas Chatis, and Efthymios Nicolaïdis, 15-201. *Multicultural Science in the Ottoman Empire.* De Diversis Artibus 69, n.s., 32. Turnhout, Belgium: Brepols, 2003.

- Cohen, H. Floris. *How Modern Science Came Into the World: A Comparative History.* Amsterdam: Amsterdam University Press, forthcoming, 2010.

- ----------. *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

- Grant, Edward. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts.* Cambridge History of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- ----------. *God and Reason in the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- ----------. *A History of Natural Philosophy from the Ancient World to the Nineteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- Gutas, Dimitri. "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindï." In *Words, Texts, and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents, and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, edited by R. Arnzen and J. Thielmann, -196 209. Orientalia Lovaniensia Analecta 139. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2004.

- Hogendijk, Jan P., and Abdelhamid I. Sabra, eds. *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives.* Dibner Institute Studies in the History of Science



and Technology. Cambridge, Mass., and London: The MIT Press, 2003.

- Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Books, 1990.
- Huff, Toby E. *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Ihsanoglu, Ekmeleddin, et al. *Osmanli̇ Astronomi Literaturu Tarihi*]History of Ottoman Astronomical Literature[. 2 vols. Istanbul: IRCICA, 1997.
- Ragep, F. Jamil. "Copernicus and his Islamic Predecessors: Some Historical Remarks." *History of Science* 14 (2007): 81-65.
- Ross, Andrew, ed. *Science Wars*. Durham: Duke University Press, 1996.
- Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Transformations: Studies in the History of Science and Technology. Cambridge: MIT Press, 2007.
- Stenberg, Leif. *The Islamization of Knowledge: Four Muslim Positions on Developing an Islamic Modernity*. Lund Studies in History of Religions 6. Lund: Lund Universitet, Religionshistorika Avdelningen, 1996.
- Varjavand, Parvi̇z. *Kawush-iRas.dkhana-iMaragha*]Excavation of the Maragha observatory[. Tehran: Am«i̇r Kab«i̇r, 1366/1987.

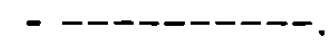


المنطق

- Boche nski, I. M. *A History of Formal Logic.* Translated by Ivo Thomas. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1961.
- Brentjes, Sonja. "On the Location of the Ancient or 'Rational" Science in Islamic Educational Landscapes (AH 1100-500)." *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 4.1 (2002): 71-47.
- Dumitriu, Anton. *History of Logic.* 4 vols. New Delhi: Heritage Publishers, 1991.
- El-Rouwayheb, Khaled. "The Myth of the Triumph of Fanaticism in the Seventeenth Century Ottoman Empire," *Die Welt des Islams* 48 (2008): 221-196.
- ----------. "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the Seventeenth Century." *International Journal of Middle East Studies* 38 (2006): 81-263.
- ----------. "Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic, 1800-1500." *Islamic Law and Society* 11.2 (2004): 32-213.
- ----------. "Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth Century Egypt?" *Die Welt des Islams* 45.1 (2005): 19-1.
- Gauhar, Chaudhri Ali. "Glossary of Logical Terms." Bound with supporting documents. Punjab University Library, Oriental Division manuscripts Ar h II.45
- (Ibn Taymiya).

ابن تيمية :

Ibn Taymiyya against the Greek Logicians. Translated by Wael B. Hallaq. New York: Oxford University Press, 1993.





- كتاب الرد علىٰ المنطقيين، رئاسة إدارة البحوث العلمية والفتوىٰ والدعوة والإرشاد، مكة، المكتبة الإمدادية، ١٤٠٤/١٩٨٤.

- (Kashif al-Ghit.a').

كاشف الغطاء، الشيخ علي شبل، نقد الآراء المنطقية وحل مشكلاتها، بيروت، النعمان، دون تاريخ.

- (al-Katibi).

الكاتبي، نجم الدين دَبيران وآخرون، المجموع المشتمل علىٰ شرح قطب الدين، في مجلدين، القاهرة، فرج الله زكي الكردي، ١٣٢٣/١٩٠٥.

- Kneale, William, and Kneale, Martha. *The Development of Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

- Kretzmann, Norman, et al. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

- Majmu'ah-yi Mant.i]Anthology on logic[. Lucknow: MunshI Naval Kishore, October 1876/Ramadan 1293.

- Miller, Larry Benjamin. "Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth through the Fourteenth Centuries." Ph.D. diss., Princeton University, 1984.

- (al-Muz.affar).

المظفر، محمد رضا، المنطق، بغداد، مكتبة التفيُّض، ١٣٦٧/١٩٤٨، وقد أعيد طبعه مرات عديدة في النجف وقم وبيروت.

- (al-Nashshar).

النشّار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥.

- Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964.



- ----------. *Temporal Modalities in Arabic Logic.* Foundations of Language, suppl. Series 2. Dordrecht: D. Reidel, 1967.

- ----------. "The Theory of Temporal Modalities in Arabic Logic and Philosophy." In Nicholas Rescher, *Studies in Arabic Philosophy.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1966.

- ----------, and Arnold Van Der Nat. "The Arabic Theory of Temporal Modal Syllogistic." In *Essays on Islamic Philosophy and Science*, edited by George F. Hourani,21-189. Albany: SUNY Press, 1975.

- (al-S. adr).

الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، بيروت، دار الفكر، ١٣٩١/١٩٧٢.

- Spade, Paul Vincent. *Thoughts, Words, and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory.* http://pvspade.com/Logic/index.html.

- Street, Tony. "Arabic Logic." In Dov M. Gabbay, *Handbook of the History of Logic. Amsterdam; Boston: Elsevier, -2004. Vol. 1: Greek, Indian, and Arabic Logic.*

- ----------. *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*, s.v. "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic." http://plato.standord.edu/entries/arabic-islamic-language.

- (al-Tawh.ïdï).

التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٣٩-١٩٤٤.

- ----------. Partial translation by D. S. Margoliouth. "The Merits of Logic and Grammar." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905): 129-111.

- ----------. Partial French translation by A. Elemrani-Jamal. *Logique aristotélicienne et grammaire arabe: études et documents.* É tudes Musulmanes 26. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.

- (al-Tah. tani).



التحتاني، قطب الدين، المجموع المشتمل علىٰ شرح قطب الدين، في مجلدين، القاهرة، فرج الله زكي الكردي، ١٩٠٥/١٣٢٣.

- (al-T. usi).

الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تحقيق مدرِّس رضوي:

Edited by Mudarris Rid. awi. Intisharat-I Danishgah-i Tihran 12. Tehran, Kh«urd«ad 1324/1947.

- Wagner, E. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., s.v. "Munaz. ara."

- Walbridge, John. "Logic in the Islamic Intellectual Tradition: The Recent Centuries," *Islamic Studies* 39, no. 1 (Spring 2000): 75-55.

- ----------. "A Nineteenth Century Indo-Persian Logic Textbook." *Islamic Studies* (Islamabad) 42:4 (Winter 2003): 93-687.



- Ahmad, M. G. Zubaid. *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature from Ancient Times to 1857.* Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1968. Originally published in 1946 under the title *The Contribution of India to Arabic Literature.*

- Bakhshayeshi, Aqiqi. *Ten Decades of Ulama's Struggle.* Translated by Alaedin Pazrgadi and edited by G. S. Radhkrishna. Tehran: Islamic Propagation Organization, 1405/1985.

- Herworth-Dunne, J. *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt.* London: Luzac, 1938.

- Leitner, G. W. *History of Indigenous Education in the Punjab since Annexation and in 1882.* 1882; reprinted Delhi: Amar Prakashan, 1982.

- Mahmood, Syed. A *History of English Education in India.* Aligarth: M.A.O. College, 1895.

- Mill, James. *The History of British India.* 6 vols. London: Baldwick and Craddock,1829.

- Mill, John Stuart. *Writings on India.* Edited by John M. Robson, Martin Moir, and Zawahir Moir. Collected works of John Stuart Mill 30. London: Routledge, 1990.

- Moir, Martin I., Douglas M. Peers, and Lynn Zastoupil, eds. *J. S. Mill's Encounter with India.* Toronto: University of Toronto Press, 1999.

- Nasr, Seyyed Hossain. "The Traditional Texts Used in the Persian Madrasahs." In *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, ed. Mohamed Taher. Vol. 3: Educational Developments in Muslim World. New Delhi: Anmol Publications, 1997.



- Wilberforce, Robert Isaac and Samuel. *The Life of William Wilberforce.* 5 vols. London: John Murray, 1839.
- Zastoupil, Lynn. *John Stuart Mill and India.* Stanford: Stanford University Press, 1994.
- ----------, and Martin Moir. *The Great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1843-1781.* London Studies on South Asia 18. Richmond, Surrey: Curzon, 1999.



- Mottahedeh, Roy. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran.* New York: Pantheon Books, 1985.

- (al-S. adr).

الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، دار التعارف، ١٤٠٦/١٩٨٦، وقد أعيد طبعه غالبًا.

- ----------. Shams C. Inati, trans. *Our Philosophy.* London: Muhammadi Trust and KPI, 1987.

- ----------.

اقتصادنا، الطبعة السابعة عشرة، بيروت، دار التعارف، ١٤٠٦/١٩٨٦. وقد أعيد طبعه غالبًا.

- Walbridge, John. "The Concept of Theocracy." *Focus* (Multan) 21, no. 3 (2001): 76-152.

- Walbridge, Linda S. "Indonesia: The Islamic Potential." *Dialogue* (London, England). June 1998: 5-4.



مصادر الترجمة

علم الحديث

- ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الأولىٰ، ١٣٨٦/١٩٦٦.

- ابن حجر، فتح الباري، نشرة محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، بلا مكان ولا تاريخ.

- ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق مازن السرساوي، مكتبة الرشد ناشرون، بلا مكان ولا تاريخ.

- أبو نُعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦/ ١٩٩٦.

الترجمات

- جولدتسيهر، إجنتس، العناصر الأفلاطونية والغنوصية في الحديث، ترجمه عبد الرحمن بدوي ضمن مجموع بعنوان: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠.

- ريشِّر، نيقولا، تطور المنطق العربي، ترجمة محمد مهران، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥.

- مُتَّحِدَة، رُوْي، بردة النبي: الدين والسياسية في إيران، ترجمة رضوان السيد، المجلس الأعلىٰ للثقافة بمصر، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٤.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

nama-center.com
info@nama-center.com

لماذا هذا الكتاب ؟

تمثل قضية مكانة «العقل والعلوم العقلية في الإسلام» مساحة من الجدل والنقاش حول دور العقل في ترسيخ المنظومة التشريعية والمعرفية في الإسلام، خاصة في التعاطي الغربي والعربي الحداثي مع هذه القضية، ولاسيما مع المغالطة الفجة التي تطال غالب دعاوى هؤلاء حول انحسار دور العقل بصورة كبيرة عند الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، وهو ما يخالف الحقيقة التاريخية والمعرفية لمن تأمل بموضوعية وعمق في التراث.

تأتي هذه الدراسة، التي تصدر في نسختها العربية عن مركز نماء، لتكشف عن معالم المكونات العقلية وتغلغلها في بنية التراث الإسلامي، وقد سعى من خلالها المؤلف لدراسة التراث العقلي المدرسي لدى المسلمين، وخاصة التلقي الإسلامي لعلوم الأوائل المنطقية والفلسفية، وتجليات العقلانية في العلوم الإسلامية الأخرى.

لقد تناول المؤلف موضوعه تناولاً علميًا، رجع فيه إلى النصوص الأصلية المؤسِّسة، في الفنون المختلفة لدى مختلف الاتجاهات والمذاهب الإسلامية، وأحسن الإفادة منها، ولعل اقتباساته وإحالاته الكثيرة تكشف عن سعة اطلاعه، وتبصُّره بمواطن خطوه.

إنها دراسة جادة للعقلانية الإسلامية، تقدم تفسيرات ورؤىً وجيهة، متسمة بالثراء والموضوعية والموسوعية، ومتصلة بكل فروع التراث التقليدية تقريبًا من هذه الناحية الخاصة، أظهر الكاتب من نفسه في معالجتها ذكاءً وقدرةً وسعةَ اطلاع. كما أنها غنية بالمصادر القديمة والحديثة، ولا سيما تلك الإنجليزية منها، التي تبلغ أهميتها مبلغًا عظيمًا لدى الذين يحرصون على متابعة البحث الغربي الخاص بالإسلام وقضاياه.

المؤلف:

جون والبريدج

John Walbridge

أستاذ لغات الشرق الأدنى وثقافاته. حاصل على الدكتوراه من جامعة هارفارد عام ١٩٨٣م. له عدد من البحوث والدراسات المتركزة حول تاريخ الأديان والتصوف والفلسفة الإسلامية. كتب بحوثًا حول البهائية ومؤسسها، وحول السهروردي وقطب الدين الشيرازي.

المترجم:

تركي محمد وحيد المصطفى

باحث وأكاديمي ومترجم سوري. حاصل على الإجازة في الشريعة من جامعة دمشق عام ٢٠٠٥م.

حاصل على الماجستير في الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم بجامعة القاهرة عام ٢٠١٤م.

باحث دكتوراه بقسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

معيد بجامعة حلب. له عدد من الكتابات والترجمات، منها: «البكتاشية والتلاقح الإسلامي المسيحي كما رواها فريدريك وليم هاسلوك» ترجمة وتقديم، بحث منشور ضمن كتاب «الإسلام الموازي في تركيا: البكتاشية وجدل التأسيس» مركز المسبار للدراسات والبحوث.

البريد الإلكتروني: t.almustafa@gmail.com



الثمن: ٨ دولار
أو ما يعادلها



